

प्रहसूतम्

भाष्यव्याख्या-नाम-संग्रह-संस्कृत टीकाया तया
वर्णनद्विधा-संमन्वितेन राजभाषा-निबन्धेन भाष्येन

उपनिषद् गीता-सम्पादकेन

श्रीसीतानाथ-तत्त्वभूषणेन व्याख्यातं सम्पादितञ्च

मुवादा टीकायाय राजभाषाप्रवादी व्याख्याया तया एम् ए इत्युपाधिवारिणा

श्रीसतीशचन्द्र चक्रवर्तिना कृतं

-०-

पुस्तकमिदं अस्ति काव्यमगम्यम्

१११ संस्कृतमवने 'ब्राह्ममिशन' एवे मुद्रणावधि

श्रीशिवेन्द्रनाथवर्षेण मुद्रितं मन्त्राभिषेक

१८९१ जीटाव्

English works by the Editor

Brahmajñāśā

Brahmasādhana

Hindu Theism

The Philosophy of Brāhmaism

The Vedānta and its Relation to
Modern Thought

The Theism of the Upanishads

Kṛṣṇa and the Gītā

Kṛṣṇa and the Purāṇas

The Religion of Brahman

Evidences of Theism

Pancharshi

Brāhmaism Principles and Practice

Thirsting after God

Manual of Brāhmā Ritual and
Devotions

THE BRAHMA SÚTRAS

EDITED WITH SHORT AND EASY SANSKRIT ANNOTATIONS
AND AN ENGLISH COMMENTARY GIVING AN EXPOSITIONARY
AND CRITICAL SUMMARY OF THE CONCEPTS

By
SÍTÁNÁTH TATTVABHÚSHAN
Editor of the twelve principal *Upanishads* and
the *Bhagavadgītā*

The *sūtras* and the annotations translated into English
by the Editor and
SATISHCHANDRA CHAKRAVARTI M.A.

CALCUTTA
PRINTED & PUBLISHED BY
DEVENDRANATH BAG
AT THE
BRAHMA MISSION PRESS
211 Cornwallis Street.
1932

To be had of

- 1 The Editor
- 2 Principal Ramkrishna Rao Bahadur
P R College, Cocanada, Godavari Dt
3. Chakravarti Chatterji & Co
15, College Square, Calcutta

विषयसूची

अध्याय पादाय

पृष्ठाङ्कः.

Rāmmohann Bhāshya

i—cxxx

समन्वय-नाम प्रथमाध्याय

१—८६

प्रथम पाद—अष्ट ब्रह्मबीजका-प्रतिपादनात् समन्वय

१—११

द्वितीय पाद—उपास-ब्रह्मबीजका-अष्ट-पुतिपादनात् समन्वय.

११—४१

तृतीय पाद—सोम-मन्त्रोपनिषदा-अष्ट पुतिपादनात् समन्वय

४१—६०

चतुर्थ पाद—सम्बन्ध-सन्निधयदानां ब्रह्मवि समन्वय

६०—८६

अविरोध-नाम द्वितीयाध्याय

८०—११०

प्रथम पाद—सांख्य-अतिप्रयुक्त-तर्कैः सह ब्रह्मकारणत्व-स्य

विरोधपरिहारः.

८०—१८

द्वितीय पाद—सांख्य-वैशेषिक-बौद्धादि मतखण्डनम्

११०—१४८

तृतीय पाद—नकासूत्रविषयायां जीवविषयायां पुतिपादनात्

विरोधपरिहारः

१४८—१८४

चतुर्थ पाद—माषिन्धि-विषय-पुतीनां विरोधपरिहारः.

१८६—११०

साधन-नाम तृतीयाध्यायः

११८—१८

प्रथम पाद—जीवस्य संसारवति

११८—१४१

द्वितीय पाद—कीदृशरूपीः सन्त्वय.

१४१—१०४

तृतीय पाद—उपासनाभिदं सात्त्विकवत्

१०४—१४१

चतुर्थ पाद—साधनकथनं सन्त्वय

१४१—१८

फल-नाम चतुर्थाध्याय

१८१—४१८

प्रथम पाद—ब्रह्मोपासनायां जीव-भुक्तिः

१८१—१८४

द्वितीय पाद—उत्पत्त्यादिभ्यः

१८४—४११

तृतीय पाद—क्षेत्रज्ञ-पञ्चा

४११—४१४

चतुर्थ पाद—उत्पत्त्यादि. अन्वयम्

४१४—४१८

PREFACE

The *Brahma Sūtras* called also the *Vedānta Sūtras* the *Sārākra Mīmāṃsā*, the *Uttara Mīmāṃsā*, and by several other names, are a body of aphorisms expounding and systematising the teachings of the *Upanishads* and refuting doctrines opposed to them. They are the earliest known work on the subject and are ascribed to Bādarāyana the supposed compiler of the Vedas. As such they are held in high esteem by all the chief schools of Hindu religious thought. As one of the three *prasthānas* or institutes of Vedic Theism revivalists of the national creed have, ever since the days of Sankarāchārya appealed to them and written commentaries on them. We thus possess, besides the commentary of Sankara, those of the Śivites of Southern India and the Vaishnava *bhāshyas* of Rāmānuja, Madhva, Nimbārka Ballabha and Baladeva Rājā Rāmmohan Rāy, the last great reviver of Indian Theism, also followed his predecessors in the line by writing Bengali commentaries on the *Prasthanatraya*. His commentary on five of the principal *Upanishads* and that on the *Sūtras* are included in his published works, while that on the *Bhagavadgīta* is lost. As a humble worker in the same field and a follower of the Rājā, it has been a part of my life's aim and object to publish the twelve principal *Upanishads*, the *Gīta* and the *Sūtras* with annotations and translation. With the publication of this work that arduous task is completed by the

grace of God inspite of numerous obstacles and difficulties. The annotations were completed as early as 1907. This was done at the earnest request of my esteemed friend, Babu Pratulchandra Sora, the present editor of the *Indian Messenger*, who was at that time carrying on a publishing business. He had already published my *Upanishads* and my Devanagar and English edition of ten of the principal *Upanishads* and now proposed that the contemplated edition of the *Sūtra* should be prepared and published even before those of the two remaining *Upanishads* and the *Gītā*. But this it seems was not the will of God. Through unforeseen causes my friend's business languished and failed and the incomplete manuscript of the *Sūtra* lay in my desk for nearly a quarter of a century. But God, in his own good time, raised helpers in his inscrutable way. After the Sanskrit and Bengali editions of the *Chhândogya* and the *Bṛhadâraṇyaka*, and the Devanagar and English edition of the *Gītā* had come out, my esteemed brother, Sir R. Venkata Ratnam, who must be too well-known to readers of my works to need any introduction, proposed that the *Sūtra* manuscript should be completed and published*. As in the case of the *Gītā*, an unexpected helper came forward to sustain my old and enfeebled hand. My translation of the text and the annotations

By the Brâhma Mission Board of Cocanada founded through the pious munificence of the Maharaja of Pithapuram.

had proceeded only up to the tenth *sūtra* of pāda I chapter II, that is a little more than five of the sixteen sections of the book. The remaining and major portion of the work was now undertaken and ably done by my dear and esteemed friend, Āchārya Satīschandra Chakravartī M. A., Missionary Sādhāran Brāhma Samāḥ. It has been carefully revised by me. The long-completed annotations also have undergone a thorough revision. They are written, like my annotations on the *Ten Upanishads* with the help of Sankara's great commentary. I have freely quoted from him words, phrases and sentences required to explain the verbal meaning of the *Sūtras*, often re writing his sentences in a diffuse and more intelligible form where they seemed too compact and so unintelligible to the general reader. But I have not followed him in his philosophical interpretation of the *sūtras*. That interpretation based on his doctrine of illusion, seems to me often forced and biased. I have tried to find out by an independent study of the aphorisms, helped indeed by Sankara's literal exposition of them, what the real philosophy of the *Sūtrakāra* is, and to expound it in the English *bhāṣya* forming the introduction to this book. Neither in my annotations nor in my introduction, however, have I given my own views of Sankara's philosophy. Such as they are, these views are set forth in my other works, specially in my *Vedānta and its Relation to Modern Thought* and my account of his teachings in Natesan's *Srī Sankar-āchārya*. My *bhāṣya*, as the reader will see, is a

summary, expository and critical, of all the sixteen pádas of the *Sútras*. A clear idea of the entire *Sútra* teaching will, it is hoped, be got from it even without going through the annotations and their translation.

As to the date and authorship of the aphorisms, the historical research of Indologists has, up to the present time, failed to come to a satisfactory conclusion. That Bádaráyana or Kṛṣṇa Dvaipáyana, the reputed compiler of the Vedas, is the author of the aphorisms, is a mere tradition. Bádaráyana is indeed often referred to in them as one of several early exponents of the *Upanishads*, but there is nothing in these references to prove that he was the author of the *sútras*. About the compilation of the Vedas, it is tentatively concluded from a statement in an old astronomical work, that the task was concluded about 1181 B C. But the *Brahma Sútras* cannot really be so old. The schools of thought mentioned in them, specially such doctrines as Buddhism, Jainism and the Bhága-vata-Pancharátra cult, belong to much later times. Panini's *Sútras*, which probably belong to the end of the fourth century before Christ, mention (in iv 3 110) a *Bhikṣhu Sútra* and ascribe it to Párasarya, that is Kṛṣṇa Dvaipáyana, the son of Parásara. If this means our *Sútras*, they must have existed at least a century before Panini to have merited his attention and reference. But if they at all existed then, they must have done so in a much briefer form than what has come down to us and cannot have contained the elaborate discussions of opposed doctrines we find in them, for even if these doctrines had at all been taught

in those days, they must have been then in a more or less incipient form. However, our concern is with the book itself, its intrinsic worth and usefulness, and not its age and authorship. Whoever may have written it, and in whatever period of our history it may have appeared, it has largely and profoundly influenced the religious and philosophical thought of our people through ages and given rise to a vast literature. As such, it deserves our attentive, reverent and at the same time critical study. If the present edition of the work helps in such a study, my labours, in this evening of my life, will not have been in vain.

210 3 2 Cornwallis Street }
Calcutta, July 25, 1932. }

EDITOR

Ramamohana Bhashya* on the Brahmasutras

CHAPTER I

Pada I

The sources of knowledge recognised by the six orthodox systems of Indian philosophy may be divided though bearing various names and forms, into three classes,—*Pratyaksha*, perception, *Anumana*, inference and *Sabda*, revelation. The unity of these is only ultimately and then also not explicitly recognised. The author of the *Sutras* depends primarily on the third of these sources of knowledge and only secondarily on the second for the conclusions arrived at by him. His work therefore is more exegetical than philosophical in character. This distinction of exegesis and philosophy however is not clearly recognised in this country. Revelation being commonly recognised as an independent source of knowledge, the interpretation of scripture is accepted as a philosophical process equally with inference or reasoning. This needs to be remembered in entering upon the study of these aphorisms. The reader who begins his study with the expectation of

* So named out of reverence for Raja Rammohan Ray of whom the author is a humble follower. The Raja's own bhashya, included in his collected Bengali works, is given in Dr Guruprasad Mitra's edition of the *Sutras*.

going through a process of pure reasoning as he is made to do by a philosophical work in the western sense, is likely to be greatly disappointed. Revelation, that is the Vedas recognised as a distinct source of knowledge, being a common ground between our author and his orthodox opponents, a large part of his work is devoted to showing by means of interpretation that words and phrases in the Upanishads and other parts of the Vedas which his opponents take as meaning nature or the individual self, really mean God, the Universal Self. To him such appeals to scripture is final, establishing to his own satisfaction the creed he holds,—the Upanishadic system of Brahmanvāda, Absolutistic Theism. It is only incidentally that he appeals to reason in elucidation of Theism and that mostly in refutation of opposed systems. His appeal to scripture, however, will be found to be ultimately nothing more than an appeal to the direct spiritual vision of every purified soul, but he adopts no method likely to be satisfactory to modern thinkers by which such direct knowledge of [things super-sensuous can be distinguished] from superstition and acquired beliefs. As the present writer has often said in his former works on the Vedānta, the composers of the Upanishads, the makers of the scriptures appealed to in these aphorisms, were perfect free-thinkers, recognising no external authority and appealing only to the introspection and understanding of their readers. Their thoughts do not constitute a regular system. The *Brahmasūtras*, though entitled the *Nyāya-māsthāna* or logical form of Hindu Theism, realises only partially the idea of

a system Its idea of scripture as a revelation to be dogmatically accepted whether one directly sees its truth or not, restrains its free course of thought and prevents it from growing into a truly philosophical system However with this short introduction as to their true character we proceed to give in our own words the purport of these aphorisms They seem to represent, in their studiously condensed form calculated to aid the memory, the essence of long discourses on the subject-matter of the Upanishads The lecturer or some advanced and thoroughly reliable pupil must have embodied the substance of the discourses in the form which has come down to us The aphorisms must have been used by successive lecturers as texts of their discourses and thus given rise to the commentaries which now help us to understand them

In the first chapter the opponents criticised seem to be chiefly the Sāṅkhyas and Mīmāṃsakas the followers respectively of Kapila and Jaimini They give to Prakṛti and Puruṣa, nature and the individual self what belongs properly to Brahman the Universal Self the Absolute Our author by his true interpretation of some texts of the Upanishads misinterpreted by his opponents tries to bring them to Theism The first sūtra merely proposes the general subject of the whole treatise,—inquiring into Brahman The phrase *athātah* seems only a conventional form of beginning a sūtra treatise and may not really mean all that Sankara attributes to it. But we have followed

him and his commentator, Govindānanda, in their exposition of the phrase because the doctrine here propounded by them, namely (1) that the four disciplines, *sādhana-chatushtaya*, must precede a serious inquiry into the Absolute and (2) that liberation is impossible without a real knowledge of God, are integral parts of Vedantic teaching whether they are symbolised or not by the sūtra words 'atha' and 'atah'. However, the second aphorism necessarily follows the first. Inquiring into Brahman being proposed, the next question is 'What is Brahman?' The word may mean the Vedas, the Brāhmaṇa order or caste, the created universe conceived as an embodied being and called 'Hiranyagarbha', and even nature conceived as the whole or the material cause of the sensuous world. All these meanings are set aside by the definition given in the sūtra, namely that the Brahman whose nature is about to be inquired into is the cause of the origin, continuance and disappearance of the world, and one of the most oft-quoted scriptural texts, *Taittirīya* iii 1, is referred to in its support. But how can we be sure that the cause of the world is an intelligent being and not an unconscious or indefinable substance or power? The third aphorism answers this question. Among the things created by Brahman are the scriptures, the Vedas, a store-house of vast wisdom. This is stated in the *Bṛhadāraṇyaka* ii 4 10. Now, how can the scriptures, such as they are, be the product of any other than an intelligent cause? If there were no wisdom in the cause, there could not be any wisdom

in the effect. But 'Sastrayoni' may also mean a reality whose evidence is in the scriptures. If so the same conclusion follows. The scriptures everywhere speak of the cause of the world as an intelligent being. So the wisdom of God follows from the scriptural proof of his existence. But an objector may contend that the scriptures do not everywhere teach an intelligent cause of the world—that there are passages in them speaking of causes other than intelligent. The answer to this objection is given in detail in the fourth and the following seven sūtras. In the fourth it is generally stated that the only true and self-consistent interpretation of the scriptures is that which shows that Brahman the omniscient cause of the world is the final purport or object of all scriptural teaching. The next seven aphorisms show how, on the authority of the scriptures, the Sāṅkhya doctrine that Prakṛti or Pradhāna, an unintelligent power is the cause of the world, is untenable. The fifth sūtra points out that in the *Chhândogya* description of creation (vi. 2) *Sat* the primal reality before he manifests himself as the world, thought, 'May I be many may I grow forth'. How can one who thinks be the unintelligent cause spoken of by the Sāṅkhya philosophy? But may it not be, an objector may say that thinking is attributed to the first cause only in a secondary or figurative sense? The sixth sūtra answers this objection by pointing out that in the very scriptural passage referred to the primal reality is spoken of as 'self'. *Sat* is made to say, "Let me now enter these three divinities (*tejas*,

ap and anna) in the form of this living 'self'. The use of the term 'self', which can never mean an unintelligent reality, with reference to the cause of the world in the passage clearly shows that thinking is attributed to it in its primary and not in a secondary or figurative sense. But may it not be, the objector continues, that by 'self' the scripture means nothing but Prakṛiti? This objection is answered by the seventh aphorism. *Śictāśutara* II 15 says that it is only by seeing Brahman through the knowledge of the self that one is liberated. If 'self' means the unconscious Pradhāna, it follows that liberation is attainable by devotion to an unconscious object which is absurd. Another reason why the scriptural *Sat* described as the self cannot be the Sāṅkhya Pradhāna is this. Liberation implies both a negative and a positive process. It is attainable by setting aside the unreal and holding fast to the real. The Sāṅkhya system itself teaches that to attain knowledge the Pradhāna should be set aside, not being a part of the real nature of Puruṣa, and the latter in its unalloyed form held fast to. Now if the 'self' in the scriptural passages referred to really meant the Pradhāna, the scriptures should have spoken of the self as something to be set aside (*heya*). As they do not say so, they cannot mean by it the Sāṅkhya Pradhāna. A further reason why the unconscious Pradhāna cannot be meant by the scriptural *sat* and self is stated in the next sūtra, the 9th. Here and there in the Upanishads it is taught that in dreamless sleep the individual self gets united with, is merged in, the *Sat*.

It is then said to go to its real self. One of the clearest of such passages is *Chhândogya* vi 8 1. Now, if the *sat* and the self really meant the unconscious Prakriti, then it would seem that in sleep the conscious merges in the unconscious as in its true nature. This view is absurd and does not form a part either of the Vedānta or the Sāṅkhya philosophy. The 10th sūtra merely emphasises the fact that the Upanishads everywhere teach an intelligent cause of the world. The 11th aphorism instances a clear expression of the truth in scripture namely *Svetāśvatara* vi 9 where in speaking of the all knowing Lord, it clearly says "He is the cause."

In the next eight sūtras, from the 12th to the 19th the discussion centres round the second chapter of the *Taittirīya Upaniṣad* called the "Brahmānanda Valli." This chapter is very important and constitutes the scriptural basis of the Vedāntic doctrine of *Panchakoṣha* the five sheaths of the self. It speaks of the five manifestations of Brahman as matter, life, sensibility, understanding and bliss. The last *Ānandamaya* being the fullest and highest manifestation the author of the sūtras identifies it with the Absolute and would not allow it to be regarded as anything relative. His first reason, given in the 12th aphorism for his contention is that in the chapter in question and elsewhere too the term *Ānandamaya* is repeatedly applied to Brahman. But his opponent objects—the suffix *mayat* is used in the sense of modification, *anandamaya* therefore means something modified or changed into the form of bliss, something therefore which is subject to change.

and so cannot refer to the Absolute, which is above change or modification. This objection is answered in the 13th sūtra. The answer is that the suffix *mayat* is not exclusively used in the sense of modification, it means also abundance, for example in '*annamaya yajna*', which means a sacrifice in connection with which there is an abundant provision for food. Here, in '*ānandamaya*', the suffix is clearly used in that sense. Brahman as abounding in bliss is called '*Ānandamaya*'. This conclusion is confirmed, says the 14th sūtra, by the seventh verse of this chapter, which speaks of Brahman as the only source of bliss. That '*Ānandamaya*' in the passage in question means the Supreme Self, is further proved, says the 14th aphorism, by the fact that the same Brahman who is spoken of in the *Taittiriya* mantra, '*Satyam jñānam anantam Brahma*' (II 6 5) is also mentioned in the *Ānandamaya* section referred to. The 15th sūtra points out that having spoken of the *Ānandamaya* the passage referred to says (in the 6th verse), "He created all this whatever there is". Now, this proves that the '*Ānandamaya*' means the Supreme Self, and not any inferior self, for it is impossible for any but the former to create all things. That the *Ānandamaya* cannot be any created self, is further proved, says the 17th sūtra, by the fact that in the passages under discussion the Creator and the created are spoken as different from each other, the latter as gaining the former and thus becoming happy. As the gainer cannot be the gained, the *Ānandamaya* cannot be any created self. This sūtra is significant

as one of those in this body of aphorisms which clearly admits the difference between the universal and the individual self. However the 18th sūtra adduces one more reason for setting aside the supposition that the unconscious Pradhāna is meant by Ānandamaya. In the passage in question the Ānandamaya is represented as wishing before creation to be manifested in the form of the variegated universe (ii 0). How could the unconscious Pradhāna wish? Hence there is no reason for the above supposition. The last argument against a non theistic interpretation of the ānandamaya passage is set forth in the 19th sūtra, and it is this — In its seventh verse the passage teaches that the created self obtains fearlessness, that is *mokṣha* liberation through union with the Ānandamaya. How could liberation be attained through union with an unconscious object or a finite self?

The next two sūtras, the 20th and the 21st, refer to the *Chhândogya* passage i 0 6 and to another passage *Bṛihadâraṇyaka* iii. 7 0, which seems to support the interpretation put by the author of the aphorisms upon the former passage. The *Chhândogya* speaks of an effulgent person in the solar regions who is free from sin. The description given is that of an embodied being, and hence the *prima facie* interpretation of the passage is that it refers to a finite being, a deity, but not the Supreme Deity. It may be the individual self of the sun,—the self who regards the sun as his body. Every important object is regarded by the author and other followers of the Upanishads as having an *abhimānini devatā*, a deity who thinks,—‘I am this

object, this is my body" But no finite being even though a deity, can be sinless, perfect, by nature though one can attain to perfection by *sādhana*, spiritual endeavour. Now, the person referred to in the passage in question is said to be transcending all sin. The conclusion which necessarily follows is therefore this, that the person of whom the passage speaks is the Supreme Self and not any finite self who has attained to excellence through a course of spiritual culture. A good deal of discussion arises out of this conclusion into which we will not enter. We shall only briefly indicate the progress of Vedic thought as regards the sun. At first it was only one of the thirty-three gods of the Vedic pantheon. It was then raised to the place of the Supreme Deity, at which stage the *Gāyatrī mantra* was composed. The rise of Upanishadic Absolutism again reduced the sun to his former place as only one god among many gods. But as all finite selves, whether human or divine, must have the Infinite, the Perfect, in them, so the sun-god was regarded as containing the sinless in him. His 'beard', 'hair', 'nails' and 'eyes' may be taken as only metaphorical, specially as '*huanmaya*' means consisting of consciousness, that is spiritual, in many Upanishadic passages, or they may be a relic of the old anthropomorphic way of thinking which some of the composers of the Upanishads could not quite shake off. It may be stated here that the person spoken of in this passage is mentioned also in verses 15 and 16 of the *Īsopanishad* and v 15. 1 of the *Bṛhadāraṇyaka*, where his nature is called

lalyānalama, perfectly good, another divine attribute inapplicable to a finite being

However let us now come to the next sūtra the 21st. The passage referred to in it occurs in a remarkable passage of the *Bṛihadāraṇyaka*,—the *Antarvīmi Brāhmaṇa* of its third chapter, and embodies the substance of Yājñavalkya's speech in reply to a question put to him by his *guru*, Uddālaka Āraṇi in Janaka's great assembly. To see the full significance of the passage the reader must go through the whole *Brāhmaṇa* or section. The use which the author of the sūtras makes of it is this. In it the distinction of the Supreme Self from the individual self of the sun is distinctly acknowledged. In the other parts of the same discourse its distinction from the *abhimānint devalas* embodied in the other important objects of the world is brought out in the same manner. This confirms the conclusion arrived at in the 20th aphorism that the golden person in the sun is the Supreme Being and not the particular self of the solar regions or any other finite person. We now come to the 22nd sūtra. It refers to *Chhāndogya* i 9 and vii 14 where occurs the word *ākāśa* which usually means elemental ether but here as our author shows, means the Infinite Cause of all phenomena. *Chhāndogya* i 8 and 9 record a conversation on the *udgītha* that is the syllable *Om* and the Absolute which it indicates between two *Brāhmaṇas* and *Pravāhana Jaibali* a king. In their search after the Absolute one of the *Brāhmaṇas* stopped at heaven and the other at the earth. King Jaibali having heard both showed that both of them

were wrong, for the real Absolute, that from which all phenomena arise and to which they all return, is *Ākāśa*, which is the true Infinite. The same thing is said more explicitly in the other passages in which the terms 'Brahman' and 'Ātma' are clearly applied to *ākāśa*. Our author's argument for the interpretation he puts upon the word '*ākāśa*' is that the attributes ascribed to *ākāśa* in the passages referred to, namely that it is the origin (*gati*) of this world and that it is "the revealer of names and forms" are those of Brahman and cannot belong to any person or thing other than he.

In the 23rd sūtra the term '*prāna*,' which may mean, as it usually does, 'breath,' which is only a form of air, is interpreted as meaning Brahman, and for the same reason as in the preceding sūtra, namely because in the passage referred to attributes which can belong only to God are ascribed to *prāna*. The reference is to the interesting story of Ushasti Chākrāyana, which the reader will find in the tenth and eleventh sections of the first chapter of the *Chhândogya*. In reply to the question of the singer of a particular hymn as to who the deity of that hymn was, Ushasti said, '*Prāna*,' and added, "All these creatures merge into *Prāna* alone and from *Prāna* alone do they rise." Now, this can be said of Brahman alone and of nothing else.

The four succeeding sūtras, 24th-27th, discuss the meaning of the word '*jyoti*,' light, used in *Chhândogya* in 13.7. They interpret it as meaning Brahman and nothing else, and answer the objections that may be raised against this interpretation. The passage referred

to is connected with the previous section *Chh. lil. 12*, which in the course of a meditation on Brahman identifies him with the *Gayatri mantra* composed in the *Gāyatri* metre which has four pādas (feet) : 4 parts. It may seem that the word *jyotiḥ* in the first *Chhândogyâ* passage means either natural light or points to the *Gāyatri* metre. But our author says in his 24th aphorism that the word means Brahman because in the meditation contained in the second passage the same reality that is indicated by *jyotiḥ* in the first passage is said to have four feet : that is four aspects or forms of manifestation. Now this attribute that of having four feet or forms of manifestation belongs to Brahman and not to natural light. But if *jyotiḥ* does not mean Brahman may it not mean the *Gāyatri mantra* or metre which in *Chhândogyâ lil. 12* is said to have four feet? This objection is mentioned and answered in sūtra 25. It points out, what we have already said in effect above, that the *Gayatri* is used in the passage referred to only as a help to the fixing of the mind in Brahman. This way of realising the presence of God with the help of some phenomenal object is mentioned the sūtra adds in other scriptural texts also for instance in the *Āitareya Aranyaka* which mentions the *Uktha* hymn fire and the *Mahābrata* ceremony as so used by the followers of the *Rik*, the *Yajur* and the *Saman* respectively. Moreover though the *Gāyatri* metre has 4 feet in a sense, the text in *Chh. lil. 12. 1*, "One foot of it constitutes all beings three feet of it are the Immortal in heaven" at once settles the doubt whether *jyotiḥ* means the *Gāyatri* or Brahman, because without reference to Brahman the

mere Gáyatrí metre cannot be said to have all beings as one of its feet This is the purport of the 26th sūtra It may be mentioned here that the text speaking of all beings as a foot of Brahman is taken from the celebrated Purusha Sūkta of the *Rigveda* (x 90 30) But the objector is not satisfied, and raises a verbal difficulty He says, 'In the first passage (*Chh* iii 12 6) *du*, heaven, has the seventh case-ending and means a place, whereas in the second, *Chh* iii 13 7, the same word bears the fifth case-ending and means a limit Now, this change of termination having broken the unity of the subject-matter, the word cannot mean the same object in both the texts Our author answers this objection in his 27th sūtra by saying that this change of form in the word '*div*' does not constitute any real change in the teaching In spite of the difference in the case-ending of *div*, the object dealt with in the two texts is recognised as the same

In the next four sūtras, forming the last *adhikarana* or topic of the pāda, a very important subject is discussed, a discussion which has an important bearing on our later religious literature In the *Bhagavadgītā* and such other books an individual identifies himself with the Supreme Being and speaks in his name In the third chapter of the *Kaushītaki* Upanishad, Indra, a Vedic god, does the same The author of the *Sūtras* thinks that the sage Vāmadeva does the same thing in *Rigveda* iv 26 1 The present discussion shows in what sense such an identification of the individual and the Universal is possible and defensible The Śāstras, by which the Vedas are meant,—and here their Upanishad

portions are specially meant,—teach that the individual self is really one with the Universal, though spiritually unenlightened people do not feel this unity. Those who know and feel it are entitled to speak in the name of God. This is the philosophical basis of the doctrine of incarnation so prominent in Puranic literature. The whole subject is somewhat fully discussed with the necessary quotations in the second lecture of the present writer's *'Arishna and the Gita*. Here in the 29th sūtra, the word *'Prāna* in *Au* iii. 2 is interpreted as Brahman because the very connotation of the words in the sentence wherein the term occurs clearly shows this. But the objection may arise that in the passage in question *Indra* an individual god, speaks of himself and so *'Prāna* cannot mean Brahman. This objection is stated and answered in the 20th sūtra. The answer is that as in the chapter where the passage occurs there are numerous references to the Inner Self of all selves *Indra*, in speaking of himself as *Prāna*, means his Inner Self and not his individuality. But why does he speak of himself at all? This question is put and answered in the oft-quoted 30th sūtra, the most important aphorism of the group. The answer is that *Indra* does so by looking upon his own self in the light of scriptural teaching,—the teaching which shows the fundamental unity of the individual and the universal self. In sūtra 31 another objection is raised and answered. *Prāna* in the passage in question cannot mean Brahman, it may be said, for the characteristics of the individual self and those of the vital breath are mentioned in the passage and so either one or both

of them are meant by '*Prána*' The answer is this If it were so, then we should have to admit that in the same passage three distinct meditations,—those on Brahman, the individual self and the vital breath, are prescribed, which is improbable. As '*Prána*' is used for Brahman with his characteristics in other passages of the Upanishads, for instance in *Prasna* iii, and in *Mundaka* iii 14 &c, it is reasonable to suppose that here also Brahman alone is meant In that case the three forms of meditation may be taken as a meditation on the same Being, the Supreme, under three forms, the phenomenal forms of the individual self and the vital breath, and Brahman's own transcendent form or nature In the well-known Sándilya Vidyá (*Chh* iii 14 2) Brahman is meditated upon in several phenomenal forms

Pada 2

The Sândilya Vidya in *Chhândogya* lil. 14 is one of the most important and oft-quoted passages in the Upanishads. It is also one of the best of the *vidyās* or *upasanās* (devout meditations) prescribed in them. In a few sentences it sets forth the gist of Upanishadic teaching—the immanent and transcendent nature of the Deity and the goal and destiny of man which is union with God. There can be no doubt that the subject matter of the *vidyā* is the Supreme Being, but there will be objectors even about the plainest matters. And so our author is at pains to show that it is God and no inferior being to whom the great affirmations of the *vidyā* refer. Sûtras 1-4 form a group giving a true interpretation of the scriptural passage referred to and answering objections. In the first sūtra the author's contention that the Sândilya Vidya speaks of Brahman and not of any other reality remains implied and only the argument in its support is given. The argument is a general one—as all Vedānta texts teach Brahman, so this particular text must also be supposed to teach him. The second sūtra is more definite. It says that the attributes mentioned in the passage for instance whose thoughts are true can belong only to the Supreme Being. The third sūtra points out that as these attributes cannot belong to the embodied self, it cannot be the subject matter of the meditation. The fourth sūtra supports the contention of the third by pointing to the fact that he to whom the mentioned attributes belong is

set up in the passage as the object of meditation and the embodied self as its subject. The fifth sūtra finds a further support of the same contention in the fact that in the *Satapatha* passage treating of the same subject there is an actual difference of case-ending in the words meaning respectively the finite and the infinite self. Whereas the former has the seventh case-ending, the latter has the first, clearly proving that the two words indicate different objects. This difference of the finite and the Infinite is recognised, says the 6th sūtra, in the *Smṛiti* also (the *Bhagavadgītā* xviii 61) and in the same way, that is by difference of case-endings in the words indicating them. But is not the subject-matter of the *Sāṅkhya* *Vidyā* said to be *anfyān*, small, an attribute which can belong only to the individual self? No, says the seventh sūtra, for the Lord is so described only with reference to the lotus-like cavity of the heart where he is to be thought of as manifested, and not because he is actually small. Space, though infinite, is said to be small when it is thought of as existing in the eye of a needle and such other things. But if the Lord really exists in the heart of the individual, is he not subject to the pleasures and pains of the world? No, says the 8th sūtra, for the finite and the infinite self being different from each other, only the former is subject to pleasure and pain, and not the latter.

We now come to the second group consisting of two sūtras, the 9th and 10th. The first of these contends that he who is said in *Katha* 1 2 25 to eat up, that is absorb or take back into himself, the *Brāhmanas*

and the *kshatriyas* is no other than the Supreme Self, for such taking in of all things moving and unmoving as is spoken of in the passage is possible only of the Supreme Being. The second sūtra adds one more reason for the contention and that is, that the section in which the eating up is mentioned namely verses 18-25 of *Katha* 1-2, has for its subject matter none but the Supreme Being.

Sūtras 11th and 12th form the next group. In the first of these reference is made to *Katha* 1-3-1, where two objects are said to exist in the heart of man. Some suppose them to be the individual self and the understanding. But our author says they are the universal and the individual self. His reason for this interpretation of the text is that in various other texts both in the *Śruti* and the *Smṛiti*, it is the Universal Self and not the understanding that is spoken of as existing in the heart. The second aphorism adds the further argument for the interpretation that in the texts referred to the Universal and the individual are distinguished as the goal and the goer, the object thought of and the thinker and so on.

The next group of aphorisms, consisting of the 18th and the following four discusses the text *Chhândogya* iv-15 repeated in the same Upanishad viii-7-4. It shows against all objections that "the person seen within the eye" spoken of in the text is none but the Supreme Being. This Person is characterised as immortal and fearless. These attributes are possible only of the Supreme Being. So much for the first sūtra of the group. The next answers an objection,—How can God, who is

all-pervading, be spoken of as existing within the eye ? The answer is,—Particular spaces and things are mentioned not as limitations of the Absolute, but only as helps to his realisation. In the ‘Antaryāmi Brāhmaṇa’ of the *Bṛhadāraṇyaka* as well as in other scriptural passages, many things are mentioned as such helps. The fifteenth sūtra points out that in *Chh* iv 10 4 the ‘person within the eye’ is said to be endowed with bliss, which can be said of the Supreme Being only. The 16th aphorism adds another reason for the same conclusion. In various scriptural passages such as *Chh* iv 15 5 and *Pras* 1 10 the Devayāna Patha, the way of the gods, leading to the divine regions, is assigned to the knower of Brahman. In the present text the same path is assigned to the knower of ‘the person within the eye’. Hence none but Brahman can be meant by the ‘person within the eye’. The 17th aphorism sets aside a different interpretation of the passage, namely that the person in question means either the reflection of the seer in the eye, the seer himself or the self of some deity. The answer is that none of these can have any permanent existence in the eye and that the attributes of ‘the person within the eye’ enumerated in the passage, namely immortality &c, are impossible in their case.

Sutras 18-20 form the next group. They refer to the ‘Antaryāmi Brāhmaṇa’ of the *Bṛhadāraṇyaka*, a very important section of the book, which Āchārya Rāmānuja regards as the scriptural authority for his doctrine of Qualified Monism. The question dis-

cussed is whether the term 'antaryāmi', inner ruler used in every verse of the chapter, means the Supreme Being or the Sāṅkhya Prakṛiti, or the individual Self. The 18th sūtra says that it clearly indicates the Supreme Being, for divine attributes like ruling and the like are ascribed to the antaryāmin throughout the section. The next sūtra points out that attributes like seeing, hearing &c mentioned in the section with reference to the 'inner ruler' are opposed to the nature of the unconscious Prakṛiti and therefore cannot refer to it. In the last sūtra, the 20th it is shown that as in both the rescensions of the *Bṛihadāraṇyaka* the Kāṇva and the Mādhyandina the universal and the individual selves are spoken of as different from each other—the former as the ruler and the latter as the ruled—the term antaryāmin cannot mean the individual self. The difference between the readings of the two rescensions is only this that while the Kāṇva speaks of the embodied self as 'the understanding', the Mādhyandina mentions it as 'the self'.

What the last group does with the term 'antaryāmin' the next group sūtras 21-23, does with 'bhūtayoni' used in *Mundaka* I 1 0, and by similar arguments. Bhūtayoni 'the source of things', may be identified with the Sāṅkhya Pradhāna or the Subjective Idealist's individual self. But that would be improper for the qualities ascribed to it in the text are all divine, those of God, and the 'Bhūtayoni' is clearly distinguished from the individual self, the lower Brahman and the undecaying principle underlying created things. Further, in another part of the same section, II 1 4, the world, with its

various parts, is spoken of as the Lord's 'form'. Such a description would be quite inappropriate in the case of a not-self like Prakṛiti and a finite reality like the individual self

The last group of the pāda, sūtras 24-32, discusses the meaning of the word '*Vaiśvānara*' used in sections 11-18 of the 5th chapter of the *Chhândogya*. These sections contain a remarkable story, one of several similar stories told in the prose Upanishads, where we find eminent Brāhmanas approaching Kshatriya teachers for religious instruction. In the present case six Brāhmanas, including Rishi Uddālaka Āruṇi as their leader, pay a visit to Asvapati Kaikeya, a king, and receive instruction from him on the Vaiśvānara Ātman. The same story is told with some variations in the *Satapatha Brāhmaṇa*. Before studying the sūtras under discussion the reader will do well to read carefully the *Chhândogya* sections referred to with the translator's remarks appended to them. He will note that Asvapati's Brāhmaṇa pupils all make the mistake of identifying a particular deity, one conceived as presiding over a limited part of the world, with the Vaiśvānara, the Universal Self, whereas the truth is that he is the Whole, the all-comprehensive Infinite, of whom natural objects and individual selves are parts. The Whole is indeed in every part, but an exclusive emphasis on a part or parts is liable to obstruct the vision of the Whole. This is the mistake of *deva*-worshippers everywhere and in every period of human history. The priestly class, absorbed in ceremonial religion, is specially liable to the mistake, while those un-

trammelled by convention and tradition like the ancient *rajarsis*, royal sages, discover this error more easily than others. However, coming to the arguments by which the Sutrakāra shows that the Vaisvānara Ātmā spoken of in the *Chhândogya* passage is none but the Universal Self, we find that in sūtra 24 he says that though Vaisvānara has a general sense meaning in differently the gastric juice, the elemental fire and the god of fire and though 'Ātmā may mean either the individual or the universal self both the terms are here used in a special sense and mean the Supreme Being for the attributes mentioned in the passage are such as point to God alone. In the next sūtra our author points out that the description of God's visvarupa or world form in such smṛiti passages as the eleventh chapter of the *Bhagavadgita*,—a description based on the *Chhândogya* passage under discussion,—helps us to infer that the Vaisvānara of the latter passage can be no other than the Supreme Lord. But the objector is not satisfied. He says (1) that as the terms Vaisvānara and 'agni usually mean other things than the Supreme Being they should mean those things here and (2) that as the text speaks of Vaisvānara as existing *within us*, the term should mean the gastric juice. The Sutrakāra replies (1) that by speaking of the Vaisvānara as existing within us the scriptural passage really teaches us to realise the presence of the Lord in the gastric juice, (2) that the attributes of Vaisvānara enumerated are impossible in any other object than the Supreme Being, and (3) that the *Satapatha* version of the story distinctly speaks of the

Vaisvánara as a Person For the reasons already mentioned the 27th aphorism states that the Vaisvánara of the *Chhándogya* passage cannot be either the god of fire or elemental fire The 28th sūtra states Jaimini's view that there would be no inconsistency in taking the Vaisvánara passage as a direct meditation on the Supreme Being without reference to the gastric juice Sūtra 29 refers to Áshmarathya's view that as v 18 1 of the passage teaches the meditation of Vaisvánara as 'prādesamātra', that is the heart, which is conceived as of the measure of a span and wherein the Supreme Being is specially manifested, 'Vaisvánara' really refers to him Sūtra 30 adds Bádari's comment on the term '*prādesamātra*' The Lord is described as 'of the measure of a span' because he is meditated upon by the mind situated, as he thinks, in the heart, which is of the measure of a span The 31st aphorism says that according to Jaimini the '*prādesamātra*' text is intended to teach *sāmpatti* or *sampadupāsanā*, that is the realisation of the non-separation of God from objects of sense A similar passage, it is added, namely *Sathapatha* x 6 1, teaches the same form of meditation The 32nd sūtra, the last of the páda, adds another reason for the use of the phrase 'prādesamātra' with reference to the Lord The Jábálas speak of him in their Upanishad as dwelling 'in that place' i e in the span-measured space between the head and the chin

Pada 3

Sutras 1—7 of this páda discuss a few passages of the *Mundaka Upanishad*, specially II. 2. 5 and show that the Support of heaven, earth &c., spoken of in the latter, is God, and neither the Sāṅkhya Pradhāna nor the individual self. The first aphorism argues that the word 'self' used in the passage referred to which properly means Brahman, makes it clear that it is he whom the text speaks of. The second aphorism refers to III. 2. 5 of the same Upanishad in which the same Being who is mentioned in the first text is spoken of as one to whom the liberated go as to as their true Self. Such a Being cannot be anything but God. The third aphorism points out that in the first text there is no word meaning the Sāṅkhya Pradhāna. The fourth sūtra says that the individual embodied self cannot be the support of heaven, earth, &c. and so cannot be meant in the text. The fifth sūtra points out that in the text under discussion the individual self is exhorted to know the support of heaven, earth &c. thus distinguishing the latter as the object of knowledge from the former as its subject. The sixth sūtra adds another argument in favour of the author's contention, namely that the section in which the text occurs has the Supreme Being as its subject matter and not anything else. The seventh sūtra refers to *Mundaka* III. 1. 1 which is really an extract from the *Rigveda*. Of the two 'birds' spoken of in this passage the one is said to be eating—enjoying the fruits of its actions,—and the

other as not eating,—remaining indifferent or inactive. From these two marks distinguishing the individual and dependent self from the universal and independent, it is evident that the latter, and not the former, is the Support of heaven, earth &c

Sútras 8 and 9 form the second group of the páda. They refer to the 7th chapter of the *Chhándogya* Upanishad, which is a dialogue between Nárada, a divine sage, and Sanatkumára, the general of the divine army, here represented as a philosopher. It leads the inquirer gradually from the lowest category, *náman* (name), through various intermediate categories to the highest and most comprehensive, *Bhúman* or the Infinite, beyond which there can be nothing. It thus reminds the student of western philosophy of Hegel's *Logic* and its gradual progress from Being to the Absolute Idea, but there is nothing in it of the Dialectical Method of Hegel. There is, however, some method in it, however imperfect, and a better definition of the Infinite than the one given by Sanatkumára has not been given, as Prof Maxmuller truly says in his Gifford Lectures on Psychological Religion, by any modern philosopher. The Sútrakára's reference to the subject is, however, short and superficial. The 'Bhúmá' in the texts referred to means, he says, the Highest Self, and not *prána* the vital breath, for the Bhúmá is spoken of in the text as higher than *prána*. In 'the state of great bliss' experienced in dreamless sleep, *prána*, it is said, awakes. It is *prána*, therefore, which is meant by this state of bliss. But Bhúmá is spoken of as higher than *prána*, he is therefore the Supreme Self different from

the vital breath Further, the attributes of Bhuman mentioned in the dialogue, namely blissfulness immortality, all pervasiveness, establishment in his own glory, his being the self of all, and his being such that when he is seen and heard nothing else can be seen and heard—all these are possible only of the Supremo Self

The next group sūtras 10-12, deals with the meaning of 'Akshara' occurring in Yājñavalkya's second discourse in reply to Gārgī in the great assembly held on the occasion of king Janaka's sacrifice In his first discourse he had spoken of *ākāśa*, ether or space, as the container of all phenomenal things In his second he speaks of Akshara, the unchangeable One as the support of space itself The sūtras show that the Rishi's 'Akshara' cannot be a letter, in fact nothing else than the Supremo Self, for it is only the latter that can support all phenomena, including space The texts speak of Akshara as guiding the action of the sun, the moon &c, by his command, and a command can proceed only from an intelligent being and not any inanimate object. Besides, inanimate objects like letters &c. are clearly distinguished from the Akshara in the text and so they cannot be meant by the term

Sūtra 13 forms an *adhikarana* or section by itself It shows that the syllable *Om* in the fifth *prasna* of the *Prasnopanishad* means the Supremo Self, and nothing else, for the reality indicated by the syllable is spoken of in the 5th verse as the object of spiritual realisation

The next *adhikarana*, sūtras 14-18, discusses the meaning of the word '*dahara*' in the *Daharavidyā* dealt

with in the 1st and more or less in some of the following sections of the 8th chapter of the *Chhândogya*. The Rishi's teachings show his insight into the truth that the Whole, the Absolute, is present in everyone of its parts, however absurd this may seem to the thoughtless and the superficial. But the Sûtrakâra does not enter into the metaphysics of the subject. He is concerned only to show that the *dahara âkāsa*, small space, of which the Rishi speaks, is not really the space in the heart where the self is usually located by the ancients or the merely individual self which distinguishes one person from another, but is really the Supreme Universal Self which is common to all of us. As a proof of his assertion he cites the third verse of the section where the attributes of this *dahara âkāsa* are enumerated, attributes which can belong only to God. In the next sūtra the text viii. 3. 2 is cited to show that all creatures daily go in dreamless sleep to Brahmaloka indicated by '*dahara*', though they are not aware of it. This 'going' and the word 'Brahmaloka' distinctly meaning God are further proofs of the correctness of the Sûtrakâra's interpretation of '*dahara*'. The same distinction of goers and the goal and the fact that the goal is Brahman, are found in another scriptural text, namely *Chh* vi 8. 1. The 16th sūtra points out that in viii 4. 1. *Dahara* is said to support the world, proving that it is the Supreme Self who is meant by the word. This supporting power in him is also seen in another scriptural text, namely *Bri* iii 8. 9. Further, says sūtra 17, the use of '*ākāsa*' in the sense of the Infinite is well-known and is found

in such texts as *Chh* viii. 14 10 and the same i 9 1. But does not the mention of the individual self at the end of the section (*Chh* viii 1 1) prove that *dahara* means that? The 18th sūtra says No because attributes like sinlessness &c, enumerated there are impossible in the case of the individual self.

The next group sūtras 10 21 may be regarded as a continuation of the last, though it refers to other scriptural passages than those already discussed. The conclusion of the last group may be doubted on reading *Chh* 12-3, in which the individual self is clearly spoken of. But the doubt is removed when it is considered that the individual self is there conceived not in its individuality but with its unity with the Universal manifested. Besides the reference to the individual in the last part of the *dahara* section already discussed has another meaning, or object. Its object is the 20th aphorism says to set forth the real nature of God. Further, if any one doubts our interpretation because the *dahara śloka* is said to be *alpa* small, then we have only to remind him that we have already met the objection in the seventh sūtra of pada 2.

Sūtras 22 and 23, which constitute the next group interpret the All-revealing one spoken of in *Mund.* ii 2 10. They say it is the Supreme Self who is meant here and not any elemental light, for all elemental lights like the sun and the moon are said therein to reflect the light of the shining One. His in All this shines by his light indicates God. This interpretation is confirmed by verses 9 and 12 of the 15th chapter of the *Bhagavadgīta*.

The next adhikarana, sūtras 24 and 25, interprets verses 12 and 13 of *Kāth* II 12 and 13. They speak of a person who is apparently 'pramitah', measured or finite, for he is said to be "of the size of the thumb". But from the words spoken of him, namely that he is the regulator of the past and the present and that he who knows him ceases to hate, &c., it is evident that this Person is really the Supreme Self and not the individual. But why is he then said to be of the size of the thumb? The answer is that as the Supreme Self is manifested in the heart of man, which is (as the ancient doctrine is) of the size of the thumb, and as the Vedic knowledge of God is the exclusive sphere of man, God is poetically represented as of the size of the thumb. A controversy somewhat irrelevant to the subject of the pāda, but very interesting, arises out of the doctrine broached in the 25th sūtra, namely that the sāstric knowledge of God is the exclusive sphere of man. Are then the *devas* and such other ethereal beings shut out from Vedic knowledge? The *prima facie* reply to this is,—Surely they are shut out, because how can they, having no gross bodies like ours, study the Vedas? But suppose we grant, as Bādarayana does in sūtra 26, that they have bodies and are therefore entitled to study the Vedas, would not this corporeality on their part conflict with their connection with Vedic rites? How can a god with one body be present at different sacrifices offered simultaneously? The answer, as given in sūtra 27, is,—Scripture speaks of the same god assuming many forms. But does not the idea of the gods having forms conflict with 'the Word',

the eternal words constituting the Vedas from which as *Śruti* and *Smṛiti* both say, the world, including the gods, has originated? Bodies are ephemeral things subject to decay and death. How could they originate from Vedic words which are admitted to be eternal? Words and their meanings causes and their effects, are eternally related. It is this eternal relation on which according to Jaimini, the authoritativeness of the Vedas rests. To him the gods are identical with Vedic words and are, as such eternal and formless. The popular view of them as embodied beings—a view which finds support from *Bṛhadāraṇyaka*,—conflicts with Jaimini's view of the nature and authority of the Vedas. However *Bṛhadāraṇyaka*, though upholding the popular idea of the gods, does not think that the authoritativeness of the Vedas is affected thereby. In his view as expounded by the commentator it is only *vyaktayaḥ* particulars and not *ākṛstayaḥ*, universal forms that are originated and it is with the latter that Vedic words are eternally connected. This connection and the authoritativeness of the Vedas founded on it remain unaffected, says he in *sūtras* 28-30, by the origination of non eternal things like the bodies of the gods from the eternal words of the Vedas. He seems to think of the Vedic texts as archetypal ideas in the divine mind of which earthly things and their qualities are transient ectypes. As such they are not transient. Both *Śruti* and *Smṛiti*—the *Rik* and the *Gitā* are quoted—tell us that in each cycle the same things are created, i e., manifested after their disappearance during *pralaya*, the state of universal submergence. So there is no contradiction

between the eternality of the Vedas and the apparent transiency of the world proceeding from them. But Jaimini is not silenced by this reasoning. Even admitting for a moment the personality or corporeality of the gods, he says, as stated in sūtra 31, that they are clearly not entitled to the study of the Madhu-vidyā in *Chhândogya* III, for it treats of their own worship. Debarred from one or more such vidyās, they are, he thinks, debarred from all Vedic vidyās. But the real cause of Jaimini's opposition to the gods comes out most clearly only at the end. He thinks, as we see in sūtra 30, that words like 'īditya' &c. meaning the gods, are applied only metaphorically to luminous bodies which are '*mudādīvat achetanā eva*'—really inanimate like mud and such other things. How can such things have any title to the study of the Vedas? Bādarāyana meets his scepticism in sūtra 33 by re-affirming the statements of Śruti and Smṛiti, already given, about the gods as real embodied persons. Jaimini indeed is aware of these affirmations. But his method of interpreting them is very different, as we have already said, from Bādarāyana's. It remains a curious fact in the history of our ancient literature that the author, real or supposed, of the *Pūva-mīmāṃsā*, which deals chiefly with the worship of the gods, is an unbeliever in their existence as personal beings, whereas Bādarāyana, or whoever else may be the author of the *Uttara-mīmāṃsā*, which treats almost exclusively of the worship of the Supreme Being and has little to do with the gods, is a staunch upholder of their reality.

The next group, consisting of sūtras 34-38, discusses

the title of the Sûtras to the Vedic vidyâs. About the time the *Brahmasûtras* were composed perhaps long before that time, the opinion seems to have been established that the Sudras were not entitled to the study of the Vedas and therefore to at least a direct acquisition of Vedic knowledge. But there seem to have been thinkers who questioned this disqualification as appears from the discussion we are entering into. A supposed questioner refers to the story of king Jânasruti Pantrâyaṇa and his receiving the Sambarga Vidyâ from the sage Raikva in sections 1-3 of the fourth chapter of the *Chhândogya*. This king says the questioner, was evidently a Sudra, for in 2. 4 and 5 Raikva addresses him as such. Now, Sûtra 84 answers the objector by saying that the word Sudra in the text does not mean caste. It means *suk* the sadness which Jânasruti felt and with which he had gone to see the sage, caused by the rather disrespectful manner in which the Flemingo in the story had spoken of him. The word therefore does not prove that the king was a Sûdra by caste. In the next sūtra the kshatriyahood of Jânasruti is proved by the fact that he is mentioned in the same section along with a Kshatriya named Abbipratârî, a descendant of Chitraratha. The next sūtra refers to purificatory rites like *upanayana* mentioned in the sâstras in the case of the higher castes but prohibited in that of the Sûtras thus proving their non title to Vedic study. Sûtra 87 refers to the remarkable story of Satyakama Jâbâla in *Chhândogya* iv 4, where his teacher Haridrumata Gautama does not undertake to initiate him until he is satisfied that the

boy is not a Súdra As to the real import of the story the reader is referred to the observations in our edition of the *Chhándogya* Súra 38 refers to specific Smṛiti passages prohibiting the hearing of the Vedas and following their meaning by Súdras Now, a good deal might be said on this subject both on grounds of reason and sastric teaching But we confine ourselves to referring to the teaching ascribed to God in the *Gítá*,— ‘*Cháturvarnyam mayá sṛṣhtam guna-karma-vibhāgasah*’ (iv 12) “The fourfold order of castes has been created by me according to the division of qualities and duties” If there is any natural distinction of castes at all, it is based on the division of qualities or aptitudes and the life and occupations they lead to Judged by this criterion, many so-called twice-born people should be called Súdras, and many so-called Súdras should be classed as *dvijas* But the Sútrakāra and those who follow him implicitly seem to think of caste as depending on birth and not on *guna* and *karma*

The next three aphorisms, 39, 40 and 41 are each a distinct adhikarana They discuss the meaning of ‘*prāna*’ in *Katha* II 3 2, ‘*gyotih*’ in *Chh* viii 12 and ‘*ākāśa*’ in *Chh* viii 14. 1 respectively With arguments already familiar to the reader, namely that the actions and qualities ascribed to the objects denoted by the words are possible only of the Supreme Being, it is shown that the terms mean God and no phenomenal objects In the case of *ākāśa* it is moreover shown that the scriptural passage differentiates *nāma-rupa*, phenomena, from the *Ākāśa* of which it speaks. None

but the Absolute can thus be differentiated from phenomena.

Sātras 42 and 43 form the last group of the pāda. They discuss the meaning of 'self' in *Bṛ. iv 3 7*. The sections are most important. In fact no other portion of Upanishadic literature is more important. But the Sutrakāra's treatment is very brief. It only shows that the 'Self' spoken of in the scriptural passages is the supreme and non transmigrating Self and not the individual and transmigrating, as if their difference could be conceived apart from their unity. But Yājñavalkya speaks of both the aspects of the self. The Sutrakāra's treatment thus does not do justice to the gravity and difficulty of the subject. We shall discuss it later on. Our author's arguments here are (1) that in the state of dreamless sleep and the self's departure from the body, the Universal and the individual are clearly distinguished, and (2) that in the 2nd of the two texts referred to the Universal is called 'the Lord of all' 'the King of all &c., thus differentiating him from the individual.

Pada 4

The first adhikarana of the páda, sūtras 1-7, discusses the meaning of the term 'avyakta' in *Katha* 1 3 10, 11, and cites another adjacent passage, 1 3 15 in support of the given interpretation. Some Sāṅkhyas seem to have claimed that 'avyakta' means their Pradhāna or Prakṛti. The Sūtrakāra says it cannot do so, for from the metaphorical description, given at the beginning of the *Katha* section, of the body as a chariot, it is clear that it is the body that is meant by the term. But it is not the gross but the subtle body that is meant, for the term suits it alone. The subtle body is said to be superior to the individual self, for the bondage and liberation of the latter are dependent on the former, just as the functions of the senses are dependent on objects. It will be noticed by the careful reader that this interpretation of the *Katha* text is different from ours as given in our Devanagar and English edition of the *Ten Upanishads* and extracted in the English translation of our sūtra text and annotations. However, the 4th sūtra points out that if 'avyakta' meant the Sāṅkhya Pradhāna, it would have been mentioned as something to be known. The Sāṅkhyas emphasise the knowledge of their Pradhāna as distinct from Puruṣa as a means of attaining *kaivalya*. Again, if the Sāṅkhyas claim that the other text beginning with '*Asaṁdam asparśam*' speaks of their Pradhāna, the Sūtrakāra says he must say 'No', for it really speaks of the Supreme Intelligent Self, as the section in which the passage occurs belongs

to him Besides, in the dialogue between Yama and Nachiketas with which the section deals, and in the course of which the former grants boons to the latter only three things are spoken of,—fire, the individual self and the Supreme Self Anything else like the Pradhāna is out of the question and cannot be mentioned Lastly, it should be noticed that as the Sāṅkhyas use the term *mahat* in the sense of the first substance generated from Prakṛiti and not in the Vedic sense of the individual self so they use the term 'avyakta' not in the Vedic sense of the-subtle body but in the sense of the Pradhāna But this un Vedic application of the term can be no reason for the identification of the Vedic Avyakta and the Sāṅkhya Pradhāna.

The next group also which consists of sūtras 8-10, corrects a Sāṅkhya misinterpretation of a Vedic word 'Ajā', the unborn, or she-goat, in *Svetāsvatara* 1 5 5 is claimed to be the Sāṅkhya Prakṛiti But 'the unborn may mean other things also just as 'a cup with its mouth below and its bottom above means all spoons indifferently and not a particular kind of spoon Ajā in the text really means the substance of the elements *tejas* &c, spoken of in *Chh.* vi 4 There is nothing unreasonable in the Śrūti metaphorically speaking of the primal substance as a she goat Such metaphorical descriptions are numerous in scripture, for instance in *Chh.* iii the sun is called 'honey' though really it is not honey

Sūtras 11 13 interpret the phrase 'pancha panch janāh' in *Bṛi* iv 4. 13 'Panchajanāh' as is evident from the next verse means breath, the eye, hearing, food

Brahman from whom it and the world come out in the state of waking

Sutras 19-22 discuss the well known 'Maitreyī Brāhmaṇa in *Bṛi* ii 4 and iv 5. Is 'the self to be seen, heard &c.' spoken of there the individual or the universal self? Considered from beginning to end the passage, says the Sūtrakāra, is seen in all its parts to refer to the Supreme Self? But is not the Supreme Self also taught as identical with the individual? Yes. But why? Are not they also different? Yes, but their unity is emphasised in order that the promise may be fulfilled which is made at the beginning that when the self is seen all things are seen. The fulfilment of the promise depends upon the identity of the two selves. This seems to be the view of the ancient teacher Āśmarathya referred to in sūtra 20. The view of another ancient śchārya, Audulomi, is given in sūtra 21. He thinks that the identity of the Universal and the individual taught here is really that state which the latter finally attains when released from its body and other adjuncts. Sūtra 22 adds the view of still another ancient teacher, Kāśakṛitana, about the identity spoken of. The individual, he says, is the form in which the Universal exists in man, and so their identity is taught.

The next group sutras 23-27 shows that Brahman is not only the efficient but also the material cause of the world—the substance of which the things of the world are forms or appearances. The arguments, rational and scriptural, are the following —(1) *Chh.* vi. 1 promises that there is one thing (that is God) which, being known, all things are known, and instances clay

CHAPTER II

Pada 1

The whole of the first páda of chapter II is devoted to meeting Sāṅkhya objections to the Vedāntic theory of the creation of the world by God and otherwise defending the latter. An idea of the Sāṅkhya doctrine in a few words should therefore precede an exposition of the various topics of discussion. For a detailed account based on Īśvarakṛishṇa's *Sāṅkhya Lārīka* and the *Sāṅkhya pravāchana* with Vijnānabhikṣu's commentary thereon, the reader is referred to our *Kṛishṇa and the Gīta*. The Sāṅkhya postulates two eternal principles, *Puruṣa* and *Prakṛiti* from a combination of which the world as we perceive it, has arisen. *Puruṣa* or rather *Puruṣas*, co eternal and mutually independent, are conscious but inactive beings. *Prakṛiti* is unconscious, but active but she can act only when she is in nearness *samudhya* to some *puruṣa*. From their union come out (1) *buddhi* or *mahat* a form of consciousness undifferentiated into the ideas of subject and object, (2) *aḥankāra*, egoity or self-consciousness (3-7) *pañchatanmātra*, the subtle essence of the five gross elements, (8) *manas* or the sensorium, (9-18) the five *jñānendriyāṇi* or organs of knowledge and the five *kārmendriyāṇi* or organs of action and (19-28) the five gross elements,—earth, water &c. A knowledge and direct realisation of *Puruṣa*'s distinction from *Prakṛiti* leads to the former's

release from the latter's bondage and the attainment of *kavalya*, aloofness, the goal of Sāṅkhya *sādhana*. The system leaves no room for a Creator, but what is called the *Sesvara* or theistic school of Sāṅkhya postulates an eternally perfect Being under the name of *Īsvara*, who, though not the Creator of either Prakṛiti or the Puruṣas, helps all human endeavours after *kavalya*.

We now come to the various topics into which the section is subdivided. In the first two sūtras the Sāṅkhya objector says to the Vedantist,—You reject the Sāṅkhya doctrine of Pradhāna on the authority of the Sruti. But the Smṛiti,—the class of religious and philosophical books other than the Sruti and ascribed to great teachers,—also deserves honour. Such are the works embodying the teachings of the Sāṅkhya āchāryas. In rejecting the Sāṅkhya doctrine you deny the authority of the Sāṅkhya Smṛiti. The Sūtrakāra's reply to this objection is, There are also Smṛitis teaching the Vedantic doctrine. In rejecting this doctrine you deny their authority. You commit the same offence that you charge us with. The fact is that the Smṛiti is to be accepted only so far as it agrees with the Sruti. Where it opposes the latter, one is at liberty to reject its teachings. Besides, the Sāṅkhya teaching on *mahat* and other derivatives from Prakṛiti are not taught in the Sruti, neither are they recognised by common sense, hence they must be rejected. For the same reason the third sūtra rejects the Yoga philosophy, otherwise called the theistic Sāṅkhya. The Yoga accepts the Sāṅkhya metaphysics *in toto*. It supplements the latter, as we have already seen, by

recognising an uncreative *Īvara*, and teaching a system of mental and semi physical discipline

In Sūtras 4 li the Sāṅkhya raises more serious objections against the theism of the Vedānta, and the Sūtrakāra tries to answer them. The Sāṅkhya doctrine is based on the common sense distinction of subject and object, mind and matter. The Sāṅkhyas point out that this distinction is accepted by the Vedānta also though it recognises presiding deities in various departments of nature. If then mind and matter are really distinct, how can mind, the Divine Mind, account for the existence of matter? The disparity of their nature goes against the creation of the one by the other. The answer which the Sūtrakāra gives to this objection is rather unsatisfactory and inconsistent with his final and serious opinion. He says the disparity of nature between mind and matter does not prevent a relation of cause and effect between them. Material things like hair and nails come out of living beings and living beings like scorpions come out of cow-dung. The objector is not satisfied and again urges—In that case, in the case of mind producing matter and matter producing mind, the effect must be regarded as non-existent. The Sūtrakāra does not accept this view. He says, just as on its emergence from the cause the effect exists in the cause so before its emergence too it exists therein. The Sāṅkhya does not press the question which naturally arises here,—how such disparate things as mind and matter can exist in each other,—but raises a very different question, namely, that Brahman being the Cause both of the creation and re-absorption of the

world, does it not follow that he is tainted by the imperfections of the world absorbed in him ? The Sūtrakāra's answer is again unsatisfactory and rather tentative. He says, when things made of clay or gold, with their various qualities, are absorbed in their material causes, they do not communicate their qualities to the latter. So the imperfections of the world do not taint its Supreme Cause. Further, you, Sāṅkhyas, have no right to charge us with inconsistencies of which you are yourselves guilty. Your Pradhāna is devoid of sound and various such other qualities which you say, it produces. And in the final absorption, when cause and effect become one, is it not tainted by these qualities ? The fact is, adds the Sūtrakāra in the last aphorism of the adhikarana, arguments based only on individual opinions and not on the scriptures cannot afford a firm standing ground. If you try to argue better, your better argument will be refuted by a still better one. So in matters religious and philosophical the only stable basis is the direct knowledge of the *iśhis*. But in indirectly accepting the direct knowledge of the *iśhis*, do we not reason ? And if we directly gain the same experience as the *iśhis* did, have we not still to argue in satisfying ourselves and those about us that what we call our experience is not either superstition or an inherited belief ? The Sūtrakāra does not raise these questions.

In the 12th sūtra our author says that by appealing to the Vedas, whose authority his opponents also accept, but with which their conclusions do not tally, he has refuted all those other systems also,—systems

other than the Sankhya. Nevertheless he will take them up in the next *pada*

In sūtra 18 another objection to the Vedāntic theory of creation is answered. As we have already seen, this doctrine does away with the distinction of subject and object, mind and matter. The Sūtrākara says he accepts this identification, which does no harm to his doctrine. The sea, though one has in it the varieties of froth, ripples, waves, bubbles &c. The one undivided space seems divided by limiting adjuncts like pots and walls. So the distinction of subject and object is not unreasonable in the one Brahman who includes all. What we have to say is that these metaphors do not go into the root of the matter. The mutual relations of objects do not represent but rather misrepresent the relation between subject and object. This relation, which involves difference as well as unity, has yet to be examined and the real meaning of both the unity and the difference explained.

In the next *adhikarana*, which consists of sūtras 14-20, our author does not take up any such analysis as we have suggested, but he shows by the sort of analogical argument he is fond of and by referring to two scriptural texts that the effect is one with the cause and before its emergence from the latter really exists therein. If the effect did not so exist in the cause, anything would come out of anything else. Curd would come out of clay and a pot would be made out of milk instead of clay. But this does not occur, showing that there is a necessary relation between cause and effect. The two scriptural texts referred to are *Chh* vi. 1-4.

and *Ītī* 11 7 The objector points out that in these texts the world is clearly said to be non-existent and its Cause as the only thing existent The Sūtrakāra replies that the non-existence mentioned is not absolute non-existence, but non-existence in the sense of non-manifestation as *nāma-rūpa*, name and form The objector might still say, but does not say, that to the All-knowing One there can be no distinction of manifest and non-manifest,—everything being ever-manifest to him Manifestation as a change implies the existence of a limited intelligence which passes from ignorance to knowledge

In the next group, sūtras 21-23, another objection to Vedantic Brahmanāda is answered In this doctrine, says the objector, the Universal and individual selves are identified It follows therefrom that the Universal becomes liable to the charge of bringing upon himself evils like birth, bondage and death The Sūtrakāra replies that texts like *Bṛ* 11 4 5 declare the distinction of the Knowable and the knowing and the Universal and the individual and thus show that the former is greater than the latter He also shows, by the analogy of different kinds of precious stones and the production of leaves, fruits, flowers &c., from seeds that it is possible for different kinds of effects *and such differences as individual selves and the Supreme Self to be in the same Brahman* The italics correct a misprint in the translation (P 101)

But we find in the world potters and other mechanics depending upon clay and other substances and their various instruments for making the objects made by

them. How then can Brahman be thought of as creating the world without any pre-existing substance and any instruments? This objection is answered by the Sūtrakara in aphorisms 24 and 25. He instances the change of milk into curd as a case of creation without extraneous help forgetting atmospheric action and the addition of leaven as necessary causes in producing curd. He also takes for granted the alleged power of the gods and the rishis to produce things by the mere power of their meditation,—a power which according to him, exemplifies the divine power of creation.

Sūtras 20-22 answer the objection to the Vedantic theory of creation arising from Brahman's incorporeal-ity. The sāstras characterise Brahman as incorporeal. The incorporeal must be indivisible. When the indivisible turns into the world, as scripture says he does, he must do so as a whole and not in part, and thus cease to be Brahman. The Sūtrakara cannot answer this objection in any better way than by appealing to the sāstras. The sāstras, as we see in *Isā* 5 and *Latha* ii. 2. 9 teach that in becoming the world Brahman nevertheless remains beyond it. We must accept both his immanence and transcendence on the authority of the scriptures. We think that his immanence and transcendence, which are only two sides of the same fact, can be shown on grounds of reason also but the Sūtrakara does not appeal to reason here. He only refers to the state of dreaming mentioned in *Bṛi* iv 3. 9 in which the same self is seen to create various objects without extraneous help and without losing its identity and indivisibility. But after all, the objections

urged against the Vedantic theory of creation are fully applicable to the Sāṅkhya theory. Pradhana is also taught to be incorporeal and devoid of the various qualities it creates. It either cannot create these or in creating them it ceases to be incorporeal.

In sūtras 30 and 31 several scriptural texts are referred to which declare God's possession of various powers and attributes and his capability of knowing and acting without organs.

But how can God act, the objector continues, when he is without any want, and has therefore no motive for action? The Sūtrakāra answers in aphorisms 32 and 33 that as a king having no wants still acts as a matter of sport or pleasure, so may God be conceived as acting though without any want or motive. The answer must be pronounced very unsatisfactory. The king takes to sport out of inanity, his vast resources failing to satisfy him. This cannot be said of God. The fact is that there is no satisfactory answer to the objection from the standpoint of Unqualified Monism, the doctrine of a solitary God.

The Sūtrakāra evidently sees this and so tries to get out of the *impasse* brought about by the theory of creation he has thus far been defending. The world contains numberless pleasures and pains and their apparent or real causes in the form of partialities and cruelties. Are not these causes attributable to the one only cause of all effects,—God? A consistent Monist should say 'yes', but our author does not do so. In the next *adbikarana*, which consists of sūtras 34-36, he says that partiality and cruelty cannot be attributed

to God, for differences in men's lot are due to their own actions in their past incarnations. But creation proceeds, the objector says, from a condition in which there are no actions and so no distinctions. The Sutra LĀMA says creation has no beginning a tenet which is proved by both reason and scripture. No reason however is adduced and no reference made either to any Sruti or Smṛiti text. Reason indeed finds no beginning in creation the very idea of time being that of an Indefinite ever-beginning never ending as we have tried to show in the second chapter of *Brahmajyotiḥ*. But we find no definite statement about the matter in Sruti or Smṛiti except the occasional mention in the latter of recurring *kalpas* or cycles. However the idea of time as having no beginning or end does not solve the problem of the relation of the many and the one and that of change and the changeless. It seems evident that one and many and change and the changeless being correlative ideas, implying one another, the many cannot be derived from the one and change from the changeless, as the Sruti texts on creation seem to attempt. The proper task of philosophy is not to explain creation,—God becoming something other than himself—but to analyse experience and reality and find out their final synthesis,—the necessary relation of their constituent elements. Such an analysis discloses the fact that subject and object and the Absolute which both makes and overlaps their distinction, are necessary moments of an indivisible reality—that God creates man and the world not in the sense of bringing existence out of non-existence or of differen

Pada 2

This pada, usually called the Tarkapada, is very important. It attempts to refute on grounds of reason the chief of what the Sūtrakāra regards as un Vedic systems of philosophy. These systems are (1) the Sāṅkhya, (2) the Kāṇḍa, (3) the Realistic Bauddha (4) the Sensationalistic and Nihilistic Bauddha, (5) the Jaina (6) the Naiyāyika and (7) the Bhāgavata. This is done in forty five sūtras divided into eight adhikaraṇas.

The first adhikaraṇa, consisting of sūtras 1-10 refutes the Sāṅkhya doctrine. The arguments are the following —

(1) The world is not a chaos. Its parts are so ordered that they serve certain ends — the life happiness and propagation of living beings and the spiritual progress of rational beings. Such a world cannot be the effect of an unconscious cause like the Sāṅkhya Prakṛti. Activity itself is impossible in an unconscious object. Even if the possibility of unconscious activity be granted, it cannot account for the various ends served by the world-order referred to for they imply purpose or motive which Prakṛti admittedly does not possess.

(2) But milk, though unconscious nurses the calf, and unconscious water assuages thirst and sustains life. Cannot the unconscious Prakṛti be supposed in the same manner to serve our ends? So argues the Sāṅkhya. The reply is that in the cases referred to the effects justify the inference of an intelligence — guiding the unconscious causes.

(3) It must not be said that as grass, leaves, water &c., taken by a cow, turn into milk &c. from Prakṛiti come its various modifications, *māhāt* &c. It is only in living bodies like the cow, and not else where, that grass &c. become milk showing the presence of intelligence in them

(4) The Sāṅkhya Prakṛiti is an independent reality, not dependent on Puruṣa or anything else. And the Sāṅkhya Puruṣa is inactive. Yet the Sāṅkhyas ascribe Prakṛiti's activity to her nearness to Puruṣa. A naturally inactive reality influencing another reality to act is an absurd idea. As Prakṛiti's activity, like its existence, is independent, it cannot be explained why it sometimes changes into the forms of *māhāt* &c. and sometimes does not so change.

(5) Sāṅkhya thinkers often explain the relation of their Puruṣa and Prakṛiti by the analogy of a blind man conveying a lame man on his shoulders and being guided in his movements by the latter's directions. But the analogy breaks down at every point. The blind man is not naturally inactive as Prakṛiti is supposed by the Sāṅkhyas, nor is the lame man inactive like the Sāṅkhya Puruṣa for he is able to direct the blind man by his words. The analogy therefore fails to make the Sāṅkhya theory reasonable.

(6) The Sāṅkhya doctrine is inconsistent with itself. Its adherents differ widely among themselves as to the number of the *tattvas*, the order of their production from Prakṛiti and their mutual relations as causes and effects.

The above arguments, though valid, are not suffi-

cient They do not go into the root of the matter—the Sāṅkhya dualism of knowing and acting and knowing and being The Sūtrakāra indeed thinks that action cannot be unconscious and unmotived but he does not show this by analysing action and tracing our very idea of activity to our conscious volitions He even concedes to his opponent if only for a moment that action can be unconscious and unmotived and rests his argument for theism on the impossibility of *ordered things*,—things related as *means* and *ends*—proceeding from unmotived action His opponent might therefore contend as he practically does that where we cannot trace order we may recognise the reign of mere matter independent of intelligence As to mere existence the existence of things independent of any intelligent puruṣa, the Sūtrakāra stands on the same ground as his opponent and therefore fails to refute him fully To show the error of Dualism either Sāṅkhya or otherwise knowledge must be analysed and it must be shown that subject and object, knowing and being,—and even the finite and the Infinite to which the distinction ultimately resolves itself—though distinguishable, are not divisible that unity and difference are not opposed but complementary ideas or facts

The 11th sūtra answers an objection from the Vaiśeṣika standpoint to the Vedantic doctrine of creation and sūtras 12-17 refute the Vaiśeṣika system This system is ascribed to Kanāda or Kanabhuk, meaning the eater of particles apparently a nickname derived from the nature of the system It is an Atomic

system representing the material world as a combination of subtle indivisible particles called *paramāṇus*. That all gross objects can be divided into more or less small particles, is indeed evident, but that this division ends or must end at some point is a mere dictum. The very idea of extension or space involves infinite divisibility. The Sūtiakāra does not mention this point. He confines himself to showing (1) that his own doctrine of the creation of the material world by an immaterial or intelligent cause is at least as reasonable as Kanāda's theory of the growth of this world from atoms, and (2) that atoms by themselves without an extraneous power to move them cannot combine themselves into a world. The Atomic theory conceives the original single atoms as spherical and minute and thinks that from their combination arise binary atoms which are minute and short, and from the latter again come ternary compounds which are big and long, not minute and short. The point of the Sūtrakāra's self-defence is that if effects so different from the causes can come out of the latter, why cannot an unintelligent world come out of an intelligent cause? The Atomist might rejoin that his effects are different from his cause only in form, not in substance, whereas the material world is substantially different from the non-material intelligent cause from whom the Vedantist derives it. If God is to be shown as both the material and efficient cause of the world, it must, we think, be shown as through and through mental or spiritual. In fact this is the position of the Upanishadic rishis, as appears from the descriptions of creation given by

them though it cannot be said that they consistently keep up this position everywhere. It seems to us that the Sātrākara in recognising a duality of substances the one conscious and the other unconscious really plays into the hands of his opponents and weakens the theism he would establish. However, his criticism of Atomism proceeds as already stated on his showing that the original atoms as incapable of movement, cannot combine and form a world. To this it may be said that it is *adrishta* an unseen power possibly the effect of the past actions of selves which moves the atoms. But this unseen principle as an unintelligent entity, is incapable of producing motion. The next supposition is *Samarāya* a relation which binds together atoms and produces combinations. Now as distinct from the atoms themselves, it is inexplicable how this *samarāya* comes to help them. Something else seems necessary to connect it with the atoms. But if this is allowed it will lead to an infinite regress and no stable conclusion will be arrived at. The supposition of a *samarāya* therefore does not help the Atomist. But let us waive this objection and allow the activity of the atoms through *adrishta*. Will that help the Atomist? The constant proximity of *adrishta* would make their activity permanent and the state of *pralaya* or end of creation impossible as their inactivity has been already shown to make creation impossible. Moreover the Vaiśeṣhikas assume the atoms to have the qualities of colour, taste &c found in the gross objects which result from their combination. In fact atoms are classified according to the four classes of objects they give

rise to,—earth, water, fire and air, and are conceived as possessing the varying qualities of the latter. But this makes them gross objects and affects their minuteness and permanency and thus makes them unfit for being causes of this gross and impermanent world. If, to avoid this difficulty, we suppose the atoms to have only one quality each, or all to have all the four qualities, the variety of objects with their various qualities would remain unexplained. On the ground of these discrepancies and lastly owing to the fact that the system has not been accepted by authorities on the Vedas, Atomism, says our author, must be rejected. We may remark in passing that the Atomic theory, which once reigned supreme among the votaries of science in the west, is now a practically exploded theory there owing chiefly to the progress of philosophical speculation during the last half a century or more. Atoms and the force they were once conceived to be moved by are now recognised by a large and growing class of scientific thinkers to be metaphysical noumenal ideas having no place in science proper, which deals with phenomena or appearances on grounds of positive experience. Our perceptions, so it seems agreed to by thoughtful scientific men, are confined to sensuous events and our belief in the world as a whole is the result of a systematic association of the ideas left by these sensuous events. To ascribe our sensations to atoms, forces or an intelligent mind or minds is to go beyond experience. Thus from solid entities atoms came to be (1) centres of force, then (2) centres of mere motion and are now regarded as (3) mere centres

of radiation and called electrons and protons. What the latter mean will be somewhat clear from the following extract from an article on 'The Philosophy of Bertrand Russell' contributed by us to *Advance* and the *Indian Messenger* nearly two years back. Mr (now Lord) Russell is the chief British representative of New Realism, which has succeeded the old Materialism. In his '*Outlines of Philosophy*' he says — "Until 1925 theories of the structure of the atom were based upon the old conception of matter as indestructible substance, although this was already regarded as no more than a convenience. Now, owing chiefly to two German physicists, Heisenberg and Schrodinger the last vestiges of the old solid atom have melted away and matter has become as ghostly as anything in a spiritual science (P 104). Again Every atom is a structure consisting of electrons and protons" (P 106). All protons carry a certain amount of positive electricity and all electrons carry an equal amount of negative electricity" (P 106). "The aim is to confine the theory to what is empirically verifiable, namely radiations as to what there is where the radiations come from we cannot tell and it is scientifically unnecessary to speculate" (P 112). The reader will thus see how far thought has travelled since the days of our old Atomists,—travelled in the very lines followed by them not to speak of other lines. However, we now come to speak of our ancient Buddhists whose advanced sections greatly anticipated modern thought on Idealistic or rather Sensationalistic lines.

Buddhist philosophy is examined in *adtras* 18-32

The philosophers are broadly divided into three classes,—(1) the Realists, (2) the Idealists or Sensationalists and (3) the Nihilists. The third class, though mentioned, is not dealt with by the Sūtrakāra. The Realists are Dualists, holding matter and mind to be different. Their theory of matter is atomistic, and the Sūtrakāra's refutation of it resembles his criticism of the Atomic theory. Their theory of mind may also be said to be a species of mental Atomism. Transient mental events are said to form themselves into five *skandhas* or groups,—form, perception, feeling, concept and idea,—and constitute the basis of personal experience. As the Buddhists do not recognise any permanent self, individual or universal, the Sūtrakāra argues that their attempts to show the formation of these aggregates are quite futile. As the mental events are distinct and perish as soon as they arise, they cannot be related as causes and effects of one another. Even if their causality be admitted for a moment, so that an antecedent event be regarded as giving rise to its consequent, it cannot be explained how several events form an aggregate. There are two modes of escape from this difficulty,—either to deny the principle of causality altogether or to say that the antecedent lasts just long enough to give rise to the consequent. The first case brings a perfect chaos into our experience. In the absence of a law of causation, anything at any time and place must be supposed to produce anything else. In the second case the very basal principle of *Kshanabhangavádá*, that all impressions are momentary, is rejected. This principle of momentariness, however, which necessarily leads to

the denial of a permanent self is negatived by the fact of remembrance. Remembrance implies the recognition by the same person of a past and a present impression as his own. He must know—I who *had* the past impression *have* the present also. This proves the permanence of the percipient and also of the past perception. Buddhist Idealism or Sensationalism is specially examined in sutras 27-34. The Sutrakāra's arguments against the doctrine are the following —

(1) You say there are no external things and only mental things exist but we do perceive external things. Why go against patent experience? The Mentalist might however ask what the Sutrakāra means by external. External to what,—body or mind? The Mentalist does not deny the existence of things external to the body. Some percepts are really related externally to one another that is are in different spaces. What the Mentalist denies is the externality of percepts to perception. Percepts divorced from perception are meaningless.

(2) The Idealists urge that as things perceived in our dreams are admittedly not caused by things beyond the mind, things seen in the waking state need not be ascribed to non mental causes. The two classes of things are exactly alike. Why ascribe them to different causes? The Sutrakāra says they are not alike for things seen in a dream are proved to be unreal on the termination of the dream while those perceived in the waking state remain permanent. Our author here does not see the point of the Idealists argument. The similarity of the waking and the dreaming state lies

in the fact that in both cases the objects are percepts, necessarily related to the percipient mind and explicable only by reference to it. The permanency of the objects of the waking state does not take away this similarity. And the permanency is only relative, if real at all. Our waking perceptions go and come,—they are in a constant flux. As perceptions of individual minds, subject to oblivion and remembrance, they are not permanent. Their identity in this flux may prove the existence of a higher self in us which never forgets anything, but it does not prove any extra-mental reality. As to the similarity of the waking and the dreaming state and the creative power of the self, Yājñavalkya's views in *Bṛ* iv 3 tally, at least partly, with those of the Vijnānavādins and seem opposed to those of the Sūtrakāra. But, as we shall see later on, our author sets forth another and a maturer view elsewhere.

(2) The Idealists think that mental impressions can be caused by *vāsanās*, preceding impressions, and that no extra-mental causes need be postulated. But *vāsanās* are modifications and imply a substratum, the existence of which the Idealists deny. We might ask the Sūtrakāra whether he thinks of material or mental substrata. Mental substrata might be allowed for mental phenomena, but material, that is, unconscious substrata for mental or conscious phenomena are not only uncalled for, but meaningless. However, the variety of mental impressions demand, so argues the Sūtrakāra, various kinds of external things as their causes. But, apart from the unreasonableness of explaining conscious effects by unconscious causes, are not various pur-

poses a better explanation of them? If the same self can be the subject of various mental conditions such as we experience daily and hourly and such as the Sūtrakāra himself has spoken of elsewhere what prevents various mental impressions from being the effects of the same conscious cause with various purposes?

(4) The Sensationalists substitute what they call *Ālayavijñāna* a sum total of sensations for a permanent self. But as we have already briefly said in (1) momentary sensations cannot be summed up without a permanent ego that retains sensations as fixed ideas. A self that persists while events pass away retains the knowledge of the past and relates it to the present, and also anticipates the future can alone combine *viñānas* ideas which, as necessarily related to the self have an element of permanence in them. Space with its relations of *here* and *there* *far* and *near* time with its *now* and *then*, causality with its union of the *permanent* and the *transient* are all impossible and meaningless without a self which, while making space time and causality possible, yet transcends their limitations. However the student of recent British philosophy will see that the refutation of Sensationalism aphorised by the Sūtrakāra and amplified by Sankara, which we have sketched above, is a remarkable anticipation of T. H. Green's refutation of Hume in the introduction to his edition of Hume's works reproduced in the first volume of his own works.

The Jaina philosophy is considered in the next *adhikarana*, *sūtras* 33-36. The Jainas recognise only two fundamental categories or classes of objects, *jīva*

and *ajīva*, self and not-self But these include various other subordinate categories, as the reader will find on reference to our annotations and their translation They have also got a method of reasoning which they call *saptabhaṅginaya*, according to which any object, considered from seven distinct standpoints, appears to have different contradictory qualities The method seems to have a distant resemblance to Hegel's doctrine of the identity of contraries Both the *Sūtrakāra* and the *Bhāsyakāra* are very brief on the subject and nothing definite can be said about it without a direct study of Jaina philosophy However, the *Sūtrakāra* shows the erroneousness of this method by the simple statement that contradictory qualities cannot inhere in the same object at the same time He then examines the Jaina doctrine of the self from the standpoint of the Vedantic view of it as eternal and unchangeable According to the Jainas the self assumes various sizes corresponding to the bodies it occupies in its successive transmigrations But in the final stage of liberation it is, they say, unalterable The *Sūtrakāra* characterises this theory as inconsistent He thinks that to be unchangeable in the state of liberation, the self, regarded either as *vibhu* or *anu*, minute or pervasive, must always be unchangeable

In the next group of *sūtras*, 37-41, the doctrine of the theistic or rather deistic *Sāṅkhyas*, the *Saivas*, the *Naiyāyikas* and the *Vaiśeṣikas*, which says that God is distinct from both matter and the individual self and is only their Ruler and not their Creator, is examined and refuted Our author's arguments are the following —

(1) God as Ruler has ordained for different beings unequal positions, high low and middling. He is therefore subject to love and hate and therefore no real *Īsvara* or Ruler.

(2) Being distinct from and therefore unconnected with matter and the selves how can such a God rule them?

(3) A potter can control his clay because it is an object of his perception. *Prakṛiti* is devoid of form and other qualities and not an object of perception. Hence *Īsvara*'s control over her is unthinkable.

(4) It may be said that *Īsvara*'s control over *Prakṛiti* is like that of the soul over its senses. But its senses make the soul subject to pleasure and pain. The analogy would therefore make the Deity subject to pleasure and pain and so take away his divinity.

(5) According to the *Sāṅkhya*, *Prakṛiti* is unlimited and so are the *Puruṣas*. Now, one may ask if *Īsvara* knows their and his own measure. If he knows it, he is limited. If he does not know it, he is not omniscient.

The last *adhikāraṇa* of the *pāda*, *sūtras* 42-45, examines the *Bhāgavata Pancharātra* doctrine. The ancient works of the school seem to have been lost. The present *Bhāgavata Purāṇa* is evidently a modern book and though teaching the peculiarly *Bhāgavata* tenets, is—at any rate tries to be—in harmony with Vedantic teachings. The current *Nārada Pancharātra* and the *Brahma-vaivarta Purāṇa*, which are more distinctly *Bhāgavata* in spirit, seem even later than the *Bhāgavata Purāṇa*. But they do sound a note of opposition to the *Vedas* and the *Vedānta*, which is mentioned

in sutra 45. They can thus be taken as the modern representatives of the ancient Bhāgavata-Pancharātra system. According to this system Bhagavān, the Supreme Being, though one, manifests himself in four distinct *vyūhas*, forms or aspects, namely Vāsudeva, Sankarshana, Pradyumna and Aniruddha. Vāsudeva is the Infinite One in his fulness. Sankarshana is his manifestation as the individual self. Pradyumna is *manas*, the sensorium, which unites the five senses and the five organs of action. Aniruddha is *ahankāra*, egoity, each person's consciousness of himself as distinct from other selves. The Sutrakāta's criticism of the system turns upon its dual procedure of representing the subsequent *vyūhas* as at once one with Vāsudeva and so infinite and eternal, and as proceeding from him and so non-eternal and finite. If Sankarshana, the individual self, proceeds from Vāsudeva, the Absolute Self, then the former becomes transient and finite and cannot be said to be one with the latter. The cause, to be a real cause, must have some *atīśaya*, superiority, over the effect, or else causation is impossible. As to the third and fourth *vyūhas* the doctrine is even more inconsistent. *Manas* is an organ or instrument (such as a hatchet) of the individual self and *ahankāra* the same of *manas*. Now, we never see an instrument proceeding from an agent. But the Bhāgavatas derive their Pradyumna from Sankarshana and then Aniruddha from Pradyumna. Such a theory is opposed to common experience and has no support from the scriptures. The Bhāgavatas also contradict one another as regards attributes and

the beings possessing them,—representing the former sometimes as mere qualities and sometimes as selves as holy Vāsudevas. And they are opposed, at least partly, to the Vedas. They say Sāṅdilya failed to get the highest good in the Vedas and found it in their sāstra.

The ancient Bhāgavata Pancharātra cult has gradually developed into what is now called Vaiṣṇavism with its four chief schools and their many divisions and sub-divisions. The four divine *vyūhas* have given rise to an elaborate story of love and war in which Vāsudeva has become Krishna, the son of a Kshatriya named Vasudeva, and Sankarshana has become Balarāma, Krishna's half brother. Pradyumna is Krishna's son and Aniruddha his grandson. The present writer has given a sketch of the rise and development of Vaiṣṇavism in a small volume of twenty essays named *Krishna and the Puranas* in which, besides other things, the earlier form of the cult, which is in harmony with the Vedānta, and the later form which practically rejects it are clearly distinguished. As to the Sūtrakāra's criticism of the Bhāgavata doctrine of *Chaturvyūha* could it not be said from the Bhāgavata standpoint so far as it accepts Vedāntic teachings that the distinction of cause and effect, and even of agent and organ can be regarded both from the eternal and the temporal point of view. Considered from the latter the Sūtrakāra's criticism is valid. The individual self as proceeding from the Universal *in time* is not the Universal. And the same thing can be said of egoity as proceeding from the sensorium. But looked at from a standpoint

beyond the time-process, these very effects, though distinguishable from their causes, are not separable from them and are in that sense one with them. Such an explanation is suggested by, if not clearly set forth in, the higher Vaishnava puranas like the *Vishnu* and the *Bhágavata*.

Pada 3

The first adhikarana of the pāda, sūtras 17, discusses the origin of ākāśa space. The pūrvapakṣa holds that space is eternal not a created object. The arguments in favour of this position are (1) that the scriptures do not speak of the origin of space or if they do speak of it, as in *Tait* if they do so in a figurative sense and (2) that space has not that composite and changing nature which all created objects have. The Sūtrakāra meets these arguments by saying (1) that the scriptural statement of the creation of space is not figurative (2) that the scriptural promise of knowing all things by knowing God can be fulfilled only by accepting all things including space as one with God which he interprets as meaning that all things are caused or created by God, and (3) that, as observed in this world, there is division or distinction only in effects, not in causes. Space being distinguishable from earth and other things, it must be an effect or created object. As to the last argument, is it not evident that earth as extended as in space, can not be distinguished from it? However, the whole discussion can hardly be called philosophical. Neither party undertakes to analyse experience and show like the English Empiricists that space is derived from sensations, or like Kant that it is an *a priori* form or condition of perception. The pūrvapakṣa seems to have a glimpse of the latter view, but does not elaborate it. In substance we side with Kant and regard

space and time as undervived *forms* of perception But it would be going out of the way to attempt here an exposition of this view We refer the reader for a somewhat detailed treatment of the subject to the first chapter of our *Brahmajñásá* either in its English or Bengali version Space is not derived from perception, for it is an *a priori* condition, mode or form of perception But perception itself is a human form of knowledge, which is essentially above the limitations of space and time Knowing or the knowing self, inasmuch as it is aware of limitations, transcends limitation He who knows *here* and *there*, *now* and *then*, *far* and *near*, really comprehends all these and is above their divisions Man, though his actual perceptions are in space and time, has the unspatial and the timeless, the Infinite and the Eternal, in him and is in that sense one with the latter If the comprehension of space in God makes it a created thing, and if this is what the Sūtrakāra means by calling it so, he is right And in this sense, the creation of space is continuous, "ever beginning, never-ending" Every time the transcendent knowledge of God is manifested as human knowledge or the knowledge of some superhuman finite being, space is created

Sūtra 8 merely states that by a procedure similar to that adopted in the case of space, air also may be shown to be created by God.

In sūtra 9 the childish question "who made God?" sometimes asked even by people who are not children, is discussed In explaining one thing by another we really explain, says the Sūtrakāra, the particular by the

general When the most general i. e., the Universal, is reached, namely *Sat*, Being the causal question ends. The Universal requires no explanation *Sat* cannot be derived from *asat* non being because it is non-existent and therefore cannot be a cause That the Upanishadic *Sat*, Being, is not a mere empty conception but is the same as knowing, which cannot be derived from any thing else for all other things imply it as their condition, is clear from *Chh* vi 2 and such other passages

Sūtras 10 11 and 12 treat respectively of the origin of fire, water and earth In the last of these sutras it is shown that '*anna*' in *Chh* vi. 2 and 4 means earth and not food, such as rice or barley

In sutra 13 it is shown that the elements mentioned do not of themselves produce the other elements, but that the Lord, abiding in them as their selves, produces effects by his creative thought.

The 14th aphorism teaches the doctrine by illustrations from observed facts that the order of creation *c. g.*, water from fire and earth from water is reversed in dissolution or retraction into Brahman.

Sūtra 15 answers an objection to the order of creation given in scripture arising from the intervention of *buddhi* and *manas* between the Creator and the elements We merely mention it, as it is of no importance and pass on to the next topic, which is really important.

Sūtras 16, 17 and 18 are regarded as different topics, but they, in fact the remaining whole of the pāda, may be taken as one topic, the nature of the self However, we shall take up 16-18 first They teach the indestructibility of the self As it manifests itself with the birth

of the body, and disappears with its death, it seems to be born and to die, but its birth and death are *bhákta*, apparent and not real. It is really eternal and indestructible. The proof adduced by our author is purely scriptural. He does not attempt any rational proof. As in speaking of space, so here, he does not analyse the idea of time and show, as he might do, that there can be no time without the timeless,—the knowing self in us which, seen in the fulness of its nature, is seen to be also the Self of the universe. For a detailed treatment of the subject we refer the reader to the second chapter, *Nityántyavveka*, of our *Brahmajñásá*.

The next topic, comprising sūtras 19-32, is the size, minute or pervasive, of the self. The *pūrvapaksha* defends its minuteness, the *Sūtrakāra* its pervasiveness. The *pūrvapaksha* argument extends up to the 28th aphorism. There is much in this long discussion which does not call for or indeed deserve exposition or abbreviation. Its strong point is the scriptural doctrine of transmigration. A self that migrates from body to body, from one world to another, cannot be *vibhu*, pervasive, it must be *anu*, minute. The *pūrvapaksha* also cites scriptural texts in support of his view. The *Sūtrakāra*'s answer turns upon his view of the conjunction of the self with *buddhi*, the understanding, with its expressions,—desire and aversion, pleasure and pain &c. as long as its individuality lasts. It is this limiting or differentiating adjunct that makes the self appear as minute, and scriptural statements of its minuteness have all a reference to the self's conjunction with it. In its essence, that is as free from this adjunct, the self

is not minute, but pervasive. Our author finds a support of this view in such scriptural passages as *Bri* iv 3.7. This passage which we have explained in the light of Sankara's commentary, may admit of another interpretation at any rate some words in it, for instance *samāna*. But its general trend undoubtedly supports the Sutrakāra's view. '*Dhyayati itī iclayati itā*' really means that thinking and moving do not belong to the self's real nature. But this view of the self is not shared by all the rishis of the Upanishads, as we shall see by and by. However the Sutrakāra's idea of the self is as already mentioned above in substance that its minuteness its special perceptions its pleasures pains and movements in short its individuality are all due to its connection with *buddhi* apparently an extraneous substance and that this connection ceases in the state of liberation. But does not this connection cease even before liberation? In *sushupti* dreamless sleep which represents *pralaya* submergence of the world in Brahman all expressions of individuality cease and the self is united to Brahman. This view is set forth in *Chh* vi 8.1. *Bri* iv 8.22 and several other passages in the Upanishads. The Sutrakāra's reply to this given in sūtra 31 is that in dreamless sleep *buddhi* remains in a potential condition and is re-manifested in the waking state, like the moustaches and the virile seed in the child, manifesting themselves in youth. Our author tries to strengthen his position in sūtra 32 by saying that in the absence of a limiting adjunct like *buddhi* there would be either perpetual non-perception or constant perception, neither of which is actually the

case But even in the presence of *buddhi* there is change from perception to non-perception and the reverse This is explained by the contact or non-contact of *buddhi* with external objects and its attention or inattention to them The Sūtrakāra cannot think of the self in its real nature, without contact with a not-self, as capable of producing the changes of our conscious life How far this view is consistent with his avowed Monism, we shall see later on

In the next two adhikaranas, sutras 33-39 and 40, our author shows, on the authority of many a scriptural text, that the self, with the understanding as its organ, is an agent in matters both temporal and spiritual But it can also cease to act, by not using its instrument, as a carpenter does by laying aside his adze

In sūtras 41 and 42 our author tries to solve, too briefly it would seem, the problem of man's dependence upon God and his freedom as a moral agent Man's activity, he says, is dependent on God But if so, he suffers the evil consequences of actions which, as dependent on God, are not properly human This, says the pūrvapaksha, is not compatible with God's justice and goodness But, says our author, God in awarding the consequences of human actions has regard to men's moral efforts,—their choice of virtue and vice The various moral injunctions in the sāstras prove this They would be meaningless if man had no free choice Our author stops here He does not seem to see that the idea of man's free choice and that of the dependence of his actions on God are

naturally contradictory, at any rate they seem to be so. The problem recurs in another form and is discussed at length in the next adhikarana.

Sūtras 43-53, the last adhikarana of the pāda discuss the question of Monism and Pluralism,—whether what we call finite selves are one with God or really distinct selves independent of God and independent of one another. As we have already seen, our author accepts the former view, but he qualifies his Monism by teaching that individual selves are parts of God and not God in his totality. He thinks that by this qualification he solves many a problem which unqualified Monism and Pluralism cannot solve. Besides the many sastric declarations of man's distinction from God already referred to by him (in sūtras 43-45) he adds here a few more. On the other hand the Atharvans go so far as to identify even fishermen, slaves and gamblers with Brahman. Our author thinks these opposite views of unity and difference can be reconciled by his own view that the individual is a part of the Universal. The objection (in sūtra 46) that on his view God would be affected by human afflictions, he meets in a way already familiar to us, namely by his theory of *buddhi* as a limiting adjunct of the self. As light, space and the sun seem bent, moving and trembling respectively though not really so, owing to such adjuncts as fingers, jars and water, so God is not affected by the pain to which his part, the individual limited by *buddhi*, is subject. This view is again supported (in sūtra 47) by texts from Śruti and Smṛiti. Sūtras

18-53 answer some objections to our author's Non-dualism urged by Pluralists and show that their system is not free from inconsistency. If there is only one Self, they ask, what can be the meaning of the sastre injunctions and prohibitions? Do they not imply a plurality of selves? Our author answers this question by admitting the one self's connection with many bodies and drawing his illustrations from the material world, thus practically giving up his Advaitavādi Fire, he says is really one, yet fire in contact with a dead body is untouchable. Earth is one, yet of the two things, a diamond and a corpse, both (as he thinks) made of earth the one is worthy of acceptance, the other of rejection. The second objection (urged in sūtra 19) is this—You admit only one self and therefore only one agent. But there are many actions attributed to many agent. If there were only one agent, the fruits of actions would get mixed. Evil-doers would be happy and virtuous people miserable. The Sūtrakāra answers—(1) Buddha keeps agents distinct from one another and prevents the confusion you speak of. (2) The individual self is after all (as says sūtra 50) a reflection of the Supreme Self, not a reality different from the latter, yet not quite (sākshāt) identical with it. In sūtra 51 the Sūtrakāra turns the tables against the Pluralists. Your *adrishta*, he says, the invisible fruit of actions, inheres in an unintelligent object open to all selves, so there being nothing to confine any particular *adrishta* to any particular self, the possibility of confusion you ascribe to my theory really belongs to

yours. The Pluralist rejoins (in sūtra 52) that the particular resolutions of particular selves to secure this end and avoid that, is sufficient to avoid the supposed confusion and bring to each the result of his own action. Our author replies that there is nothing to prevent the confusion for the particular resolutions of particular selves are taken in conjunction with the *manas* (a form or expression of buddhi and ultimately of Prakṛti) which is open to all selves. There is nothing to regulate these resolutions and confine their results to particular selves. But the Pluralist is not yet silenced. In sūtra 53, the last of the pāda he says—As the conjunction of the selves with *manas* takes place in their respective bodies, the distinction of their resolutions and the result of these resolutions are secured by the locality in which the conjunction takes place. The Sūtrakāra replies that as the selves are *ubhu* pervasive and as the body originates in proximity to all selves, the latter are in all bodies and there are no particular bodies belonging to particular selves. The conjunction of the *manas* with the selves cannot therefore be assigned to any particular locality. The possibility of confusion therefore remains on the Pluralist theory and the Monistic view is proved to be the only one which solves all difficulties.

have effects all over the body. If they were pervasive, there would be no meaning in their passing out of the body at death. The mukhya prāna is sometimes called pervasive, but its pervasiveness pertains only to its universal aspect, as Hiranyagarbha. Some thinkers would not call the mukhya prāna an organ for it does not reveal any object as sight or hearing does. But as it sustains the body and the organs of knowledge and action, it is surely an organ of the self.

So far we have given the substance of the first nineteen sūtras of the pāda. The 20th sūtra seems abruptly to introduce another subject already sufficiently discussed in the foregoing parts of the book, namely the creation of name and form, that is the world in space and time. In answer to a supposed purvapakṣīa asserting that the speaker in *Chh* vi 8 2 and 3 is the individual and not the universal self the Sūtrakāra shows that it cannot be so. The 'living self' is mentioned only as the form which the Universal assumed in entering the three elements which he had already created and subsequently made tripartite. The 21st sūtra refers to the rise of some of the minor elements from the chief elements made tripartite. The process is described in *Chh* vi. The 22nd affirms that though all things are now of a mixed nature fire, water and earth retain their distinctive names owing to the pre dominance of the original elements in them. Thus what we now call fire contains one-half of the original fire and one-fourth of each of the other two elements.

CHAPTER III

Pada 1

This páda treats of the destiny of those who follow the *karmakánda*, the ceremonial portion, of the Vedas, that is, who practise the threefold religion of *ista*, *púrta* and *datta*, sacrifices, digging tanks and such other philanthropic work, and giving alms and presents to deserving persons. We fear that to modern readers, to those who have been taught to think in all matters, including religion, according to the established methods of science, namely observation, experiment, deduction and induction, much of what is said in this section will seem extremely crude and even meaningless, even though they may be believers in the immortality and transmigration of the soul. Our summary of the section will therefore be very brief, indicating only the broad lines of our author's thought and leaving the details to be gathered from the text and our annotations and translation by those who feel interested in them.

The first adhikarana, occupying sūtras 1-7, affirms that the individual self, when it passes out of the body at death, goes enveloped by subtle parts of the elements, *i e*, in an etherial body composed of these parts. The authority referred to is the "Panchágni-vidya," meditation on the five fires, in the *Chhándogya* Upanishad, v 3-10, which is set forth in the course of a conversation between the Bráhmāna sage Uddálaka Áruni and the royal sage Praváhana Jaivali. It is one of those

stories already referred to in this *bhāṣya*, in which a Brāhmaṇa takes instruction on religious subjects from a Kshatriya. The peculiarity of this particular story is that Jaivali tells Aruni that the latter is the first Brāhmaṇa to learn the vidyā, which was up to that time confined to the Kshatriyas. This seems an extreme assertion if it means that the whole subject of the soul's immortality and transmigration was unknown to the Brāhmaṇas till the time Aruni learnt it from Jaivali. But it may mean only that the priestly class as a whole, owing to their absorption in ceremonial religion, did not attend to matters pertaining to the future life and had only vague notions about it. It may also mean that the form in which Jaivali expounded the Panchāgni vidyā was hitherto unknown to Brāhmaṇas. However, the same story is told with some variations in *Bṛihadāraṇyaka* vi. 2. The first chapter of the *Kaushītaki* tells the same story with important omissions and elaborations and the name of the king changed into Chitra.

In the second adhikarana, sutras 8-11 and the third 12-21, it is stated that the followers of the karmakāṇḍa go to the lunar regions through a path called the pitṛyāna, the way of ancestors, which consists of or are symbolised by smoke, mist &c., and having experienced the results of their actions there, return with a residue of karmic effects to the earth in an order which is the reverse of what they followed in going. After return they are re-born in forms varying according to their merits. Those who do not follow the karmakāṇḍa, but live lives of unrestrained sin, go to the abode of Yama.

and having suffered punishment there, return to the earth and are re-born

In the 22nd and 23rd aphorisms, it is stated on sástric authority that the self, both in its ascent to and descent from the moon, takes the form of, that is becomes similar to, certain objects such as ether, smoke, rice and barley. Release from the latter kind of objects during the descent is delayed

In the last adhikarana, sūtras 24-27, it is further explained that entering into or taking the form of rice, bailey &c, means only coming into contact with these objects. In such contact the selves enter human bodies. It is only when they enter a womb that they are re-born

In reading the sūtras and our annotations on them it will be found that in more than one instance statements made on the passage of the individual self to and from the lunar regions are interpreted metaphorically. Did it not occur to our author, we have often asked ourselves, that the whole description as given in the Upanishads, may be metaphorical? Perhaps the Sūtrakāra, as he lived in an age when the freedom and originality of the Vedic rishis had given place to an uncritical acceptance of their utterances, did not think so. But the careful reading of Chitra's description, referred to above, of the Devayānapatha and the Brahmaloṇa to which it leads, leaves us in no doubt that to him at least and those who thought with him, the two paths, Pitriyāna and Devayāna, and the lunar and solar regions to which they lead, are only two methods of religious culture and two spiritual conditions which result from them. These two methods

and conditions are not indeed confined to our life *here* but also extend to *hereafter* but they do not indicate two spatial passages and two regions in space. The Pitriyāna is really the blind following of rites and customs promulgated by our ancestors and the Devayāna the method of *sādhana* discovered by the direct experience of *devas*, enlightened souls—an experience to be repeated in every *sādhana*. The uncritical blindness characterising the former path is compared to smoke, mist, the dark fortnight &c., and even the goal it leads to is nothing better than the borrowed and dim light of the moon. Such a method of *sādhana* cannot lead to any stable spiritual gain. The unstability attached to it is typified by repeated transmigrations to high or low forms of life. The Devayāna is symbolised by fire, the solar rays, the bright fortnight &c., and it leads to the solar regions, the very source of light. The goal achieved is lasting, from which there is no descent. However we shall return to the subject when we have occasion to speak in detail of Brahmaloka, the divine regions, and the way which leads to it.

Pada 2

In his dealing with the Buddhist Idealists we have found the Sūtrakāra to be a Dualist, believing in things external to the mind as the cause of its sensations. Here, in this páda, which discusses the relations of the individual and the universal self, we find him still holding to the same Dualism and establishing on its basis the doctrine of a lonely Self whose self-consciousness, inasmuch as he is untouched by the material world, is not broken by the idea of anything distinguishable from him. In the latter part of the section our author indeed tries to get rid of his Dualism by appealing to well-known Upanishadic texts proclaiming the sole reality of Brahman, but he gives us no rational grounds on which the material world can be rejected,—a world which, according to him, supplies us with both our sensations and the ‘adjunct’ consisting of *manas*, *buddhi* and *ahankāra*, the medium of our contact with matter and the ultimate cause of our bondage. The proof of our author’s doctrine of an absolutely *anuguna* Brahman is furnished by a philosophical discussion of the three states of the self, *jāgrat*, *svapna* and *sushupti*, waking, dreaming and dreamless sleep. Such a discussion is to be found in several parts of the Upanishads, chiefly in *Chh* viii 7-12, *Bṛ* iv 3-4, *Pṛas* iv and *Mund* 1-7. But there is a fourth, a ‘*chaturtha*’ or *túrīya* state, variously described in the first and last passages referred to, which our author ignores. A thorough discussion of that would have,

as we shall see by and by either deepened his *nirguna* *rāda* and made it more consistent, or led him to reject it altogether at any rate in the exclusive form in which he holds it. However, to enter into the discussion which leads to such important issues, what does our waking life teach us as to the relation of the individual self to any not self that may exist and to the Universal Self? Our author as we have already seen, takes the common sense view of which the Sāṅkhya view is a philosophical form, that our waking perceptions are caused by the contact of our *upādhis* adjuncts with objects external to the self. As the reader has already seen, our *upādhis* also according to our author are composed of unconscious elements. We have briefly shown in our summary of the Tarkapāda, the unreasonableness of this view and referred to our *Brahmajyotiśā* for a detailed discussion of the subject. The error of this way of thinking lies in taking abstractions for concrete realities. Sensations, perceptions, *viśāṇas* even minds or selves without objects of which they are aware, are abstractions and not concrete realities. The mind or self is supposed to be like a lump of clay or wax susceptible of taking impressions from a stamp and actually taking such impressions when the stamp is pressed against it. Sensations and ideas are thought of as such impressions made on the mind or self by things external to it. But the self, and knowledge which forms its very essence, have nothing even remotely similar to wax, clay or the impressions made on them. In knowledge, of whatever kind or degree, the knower and the known are undivided and indivisible. They

may be distinguished, but the distinction is not a difference without unity, but a difference in unity or a unity in difference. Knowledge or the self is the real infinite beyond which nothing is seen, heard or thought of,—‘*Yatra nānyat paśyati, nānyat śṛṇoti nānyat vijānāti*’ (*Chh* vii 24 1.)—In which nothing but itself is seen, heard or thought of. In it the self knows itself and nothing but itself. In it there is no external difference between the self and any not-self. But there are in it undemable internal differences some of which may be briefly pointed out. There is for instance the difference of *here* and *there* (space *now* and *then* (time), and good and evil (morality). In knowing something *here* I distinguish it from what is *there*, but nevertheless I know that what is there, though not before my senses, yet exists. In knowing this I know that my self, which makes this distinction of here and there, overlaps or transcends the limitation implied in it. So in knowing the book before me *now*, I distinguish the *now* from the *then* when the object was not and shall not be before my senses. Nevertheless I know that it existed and will exist beyond my senses, and in knowing this I recognise that my self, though there are for it these distinctions of present, past and future, transcends the limitations of time. In the same manner, though I sometimes choose the evil, my higher self soon reveals the good to me, makes me feel penitent for my sin and thus makes itself known as the Perfect. All knowledge, therefore,—perceptual and conceptual, theoretic and practical, turns out to be the self-revelation of the Infinite to the finite, of the Perfect to the imperfect.

The true cause or explanation of our waking life is not the contact of the self with a not self,—a bondage to be got rid of,—but a necessary and inalienable relation of God and man.

Before taking up the discussion of *śvapna* and *sushupti* it should be seen that in what we call our waking life we are not fully awake. Most part of the knowledge we have acquired remains in the background of our consciousness and what comes to the light of consciousness is in a constant flux. As creatures we are subject to oblivion and are constantly forgetting things. But the Creator who forgets nothing is in us as our true Self, and it is this which explains our passing from oblivion to remembrance. The Lord says in the *Gītā* —

Sarvasya chaham hridi sannivishṭo

Mattah smṛtirjñānam apohamāncha.

That is, 'I abide in the hearts of all. Memory and knowledge, as well as their disappearance, are from me' (xv 15). Our passage from oblivion to recollection, if truly understood, will convince even an ordinary unphilosophical thinker that we, individual selves, are not independent realities, but are dependent for our conscious life on an ever-knowing never forgetting Being who, though so different from us, exists in us as our truest Self. People think that things forgotten by us somehow continue to exist in us, forgetful beings and start up into consciousness again, perhaps through the instrumentality of the brain cells. They do not see that such an idea involves a self-contradiction,—knowledge remaining unknown and becoming known again.

Knowledge, in all its forms,—perception, conception, memory, imagination etc —can exist only as knowledge, as the property of a knowing being. It cannot become unknown and come back as knowledge. So, when we, as individuals, lose our knowledge, it still exists in the Universal, our true Self, and comes back to us through his activity. The brain-cells, as parts of the Supreme Reality, have indeed something to do with the revival, even with the acquisition, of knowledge, but conceived as unconscious objects, they explain neither the one nor the other. Knowledge can exist, come from, and go back to only a knowing being. The individual, inasmuch as it acquires, loses and gets back knowledge, is not sufficient for itself, cannot explain itself. It has its true cause, explanation and permanent abode in a Being in whom knowledge is original, eternal and perfect. Our waking life then, seen in its fullness, in relation to its Cause and Support, already, without any consideration of our dreams and dreamless sleep, bears testimony to an ever-waking, all-knowing Being who never forgets anything, who therefore never dreams or sleeps. Dreaming and sleeping are only forms of oblivion, and cannot be ascribed to the self in its fullness. And as is clear from what we have said above of the nature of *our* waking, which is never full and perfect, even waking in this sense cannot be ascribed to him. He is above the three states of *jāgrat*, *svapna* and *sushupti*. To him knowledge is not a process, as it is to us, but an unchanging eternal possession. His is the fourth or *tūīya* state. Prajāpati in *Chh* viii 12 truly interprets it, while Māndūkya, at any rate his interpreters, Sankara

and Gourapáda, misunderstand and misinterpret it. The Sūtrakāra, as we have already said, ignores it altogether, but his trend of thought, as we shall see, resembles Mandūkya's more than Prajāpati's.

Sūtras 1-6 of the pāda under discussion treat of *raṇa*. We need not touch upon all that the Sūtrakāra says about this state. Much of what he says has nothing to do with philosophy. The point to be specially noted is the contrast he draws between the waking and the dreaming state. As the latter does not represent reality—reality as it appears in the waking state in all its aspects it is according to him a state of illusion. He misses the real point of Ājñavalkya's contrast of the two states though he quotes it,—“There are no chariots in that state (dreaming) no horses no roads. He himself creates chariots, horses, roads” (*Bṛi* iv 3. 9 and 10). Ājñavalkya suggests, though he does not here say so explicitly, that as the self can create in dreams things which seem to be external to it but are actually not so things perceived in the waking state are also its own creation. Elsewhere for instance in *Bṛi* iv 3. 23-32, he says so explicitly. What the Sūtrakāra emphasises is that the self in *raṇa* is still in bondage, for it still sees a plurality of things while reality is absolutely one. However coming to *sushupti* in sūtras 7 and 8 he says on the authority of many a text of the Upanishads, that in this state the individual reaches its true Self—becomes one with it and has no feeling of difference. In sūtra 9 he shows the identity of the sleeping and the re-awakened individual. This identity depends upon the union of past with present

experience As we have shown in our prefatory remarks, this implies that the individual's experience, with all the differences of which it is composed, remains in tact in the Universal during the former's *sushupti* and that the Universal is not the abstract unity without difference which the *Sūtrakāṇa* would make it The fourth *adhikarāṇa*, *sūtra* 10, deals with the state of swoon and need not detain us In the fifth *adhikarāṇa*, *sūtra* 11-21, scriptural texts are quoted to show that God's immanence, his unity with objects in time and space, which makes him *saguna*, qualified, is only apparent, and that his transcendence, his *nirguna* or unqualified nature, is alone real Scripture indeed often describes him as *saguna*, but that is because he appears one with the objects in which he is present, as the rays of the sun or the moon seem straight or curved in conjunction with such an object, or as the reflection of the sun seems multiform in water though the sun itself is one An objector showing the inappropriateness of the analogy is answered by the statement that the cases compared have some points of similarity Our author also shows that the immanental attributes of God mentioned in the scriptures are often negated by them and a decided prominence is given to his transcendental attributes That immanence and transcendence, the *saguna* and *nirguna* natures, are only two aspects of the same truth, and so equally real, the one being meaningless without the other, our author does not see However, the next *adhikarāṇa*, *sūtras* 22-31, contains the same subject with some variations The chief point in it is that though God as transcendent is

unmanifested that is not an object of sense, he is realised in worship by the purified soul. In the next adhikarana sūtras 32-39 arguments urged in favour of the existence of other realities than Brahman on the authority of some scriptural analogies are answered in a way already indicated above and the sole reality of God affirmed on the authority of the sastras. The last adhikarana, sūtras 39-43 discusses the same subject,—God as the true source of the results of *Larma*,—which we have seen already discussed in sūtras 41 and 42 of the third pāda of the second chapter.

Pada 3

This section, which deals with *Upāsana*, worship or meditation, and might be expected to be helpful to devotional exercises, is on the contrary highly technical and textual. It indeed speaks of the scriptural passages, variously named *vidyās*, *upāsánās* and *pratyayas*, which set forth the attributes of God and thereby help the aspirant to meditate upon and worship him. But instead of affording any aids to devotion our author occupies himself mostly with such questions as (1) whether the *vidyās*, because of their variations in minor matters, should be recognised as different or in regard to their common object, helping the mind's concentration in God, should all be accepted as fundamentally one, (2) whether some of them do not belong to ceremonial religion though apparently *upāsánās*, (3) whether attributes found to be enumerated in some *vidyās*, but absent in others, should or should not be taken over and joined to the latter in the actual practice of meditation, and so on. Readers interested in the details of this discussion are referred to our annotations and translation. The monotony of this scholastic dissertation, extending over sixty-six aphorisms divided into forty topics, is broken only once or twice. In sūtra 53 a digression, an admitted one, is made. The Chárváka objection to the separate existence and immortality of the self is mentioned and in the next sūtra it is answered. The self with its properties of perception &c, appears only so long as the body

lasts disappearing on the dissolution of the body. They are therefore the Materialists conclude one and there is no future life — any life in view of which your elaborate rites and meditations are prescribed. The Sutrakara answers — If the self were one with the body the properties of the self perception &c. would be manifested in the dead body but they are not manifest therein thus showing the distinction you ignore. You admit the existence of perception which we regard as the very essence of the self. On this very ground you should admit the difference of self and body for perception means you should admit, perception of matter and things material, implying a difference of reality of subject and object. Objects of perception change but the perceiving self persists and remains identical during the change. That prove that it cannot die even on the dissolution of the body. The other break rather slight, is seen in *sūtra* 1 wherein our author gives the aspirant the option of choosing any one or more of the many scriptural meditations as helps to his devotion. The common object of them all is he says to enable us to have a direct vision of the Lord. To realise this object it is not necessary to use all the meditations. If only one chosen out of them and steadily followed in our devotion gives us success a second is not necessary. This indeed does not exclude the possibility that the others if devoutly studied, may have a cumulative effect on the mind. However it may help the reader if we mention below all the scriptural references given by the Sutrakara, so far as we could verify them. We exclude only his references to

those meditations which he rejects as merely ceremonial

Prána-vidyá,—*Bṛ* vi 1 1 *Chh* v 1 1 *Kau* ii 9

Panchágni-vidyá,—*Bṛ* vi 2 *Chh* v 10

Vaisvánara-vidyá,—*Chh* v 11-18

Sándilya-vidyá,—*Chh* iii 14

Udgitha-vidyá,—*Bṛ* i 3 7 *Chh* i 2 7

Parovarīya-udgitha-vidyá,—*Chh* i 9 1, 2, i 6 6-8

Kath i 9 10, 11, i 3 12 *Ait* i 1 2 *Chh* v 2 2

Bṛ vi 1 14 *Satapath Br* xc 6 3 2 *Bṛ* vi 6 1

Mund iii 1 1 *Svet* iv 6 *Kath* i 3 1. *Bṛ* iii 4 1,

iii 5 1 *Svet* vi 11.

Ait Ar ii 2 4 6 *Bṛ* v 4 1 v 5 2 *Chh* viii 1 1,

viii 7 1 *Bṛ* iv 4 2'

Pada 4

This section, which treats of the relation of knowledge and work, has fifty two sutras divided into eighteen adhikaranas. The division is immaterial and not quite logical. The whole pada may be taken as a single dissertation on the main subject mentioned with incidental digressions to ceremonial matter such as the permissibility of taking forbidden food in critical conditions of life and whether a *naishthika brahmachari* one who has taken the vow of perpetual celibacy can ever be purified by *prayaschitta* an expiatory rite. The chief controversy is that between the *Samuchchaya* *radin* the advocate of the constant union of knowledge and action in the same life and the *Sannyasin*, the advocate of mere knowledge without any obligation to work. The first position is taken by Jaimini as he is represented in the *Purva mīmāṃsā* the second by Bādarāyana, as referred to by the Sutrakāra. The gist of the controversy is given in the first two adhikaranas sūtras 1-20, though some of the succeeding aphorisms also touch upon it. We will not enter into the details of the controversy but leave the reader to gather them from the text and our annotations and translation. Both the parties appeal exclusively to scriptural authority. None of them descend to reasoning,—to any analysis of experience which may show either the indissoluble union of knowledge and action or their independence of each other. Our judgment is that as exponents of the scriptures both of them are right, be

cause the rishis, the composers of the Vedas, are not of the same opinion on the matter. Some of them are advocates of *samuchchaya* and some of *sannyása*. But none of them are extremists like some of the later Vedantists, according to whom *moksha*, liberation, is impossible without *sannyása*. Neither is the *Sútrakárin* an extremist. He only contends that *sannyása* is an *áśrama*, a condition of life, as much recognised in the scriptures as *gárhasthya*, the life of the householder. He knows, and any close student of the Upanishads may see, that almost all the most eminent of the sages mentioned in them were life-long house-holders, and several of them kings. However, the *Sútrakáras* predilection for *sannyása* is not without significance. We have already seen that his idea of Brahman as really transcendent and only apparently immanent makes his God practically an inactive Being. *Moksha* being *Brahmabháva*, partaking of the nature of God, it must be a state of pure knowledge without activity. There are Upanishadic rishis who hold this view, and there are also those who are opposed to it. We shall see this more clearly in our summary of the next chapter of the *Sútras*. Our view of the nature of the Absolute has already been briefly set forth and will be more completely expounded as we proceed. In ultimate analysis knowledge and action are found to be inseparable. The Absolute is not only an all-knowing but also an ever-active Being imparting his perfection more and more to imperfect beings dependent on him. His perfection consists not in mere knowledge, but in the fullness of knowledge, love and activity. For man to

partake of his nature is not to gain a static condition of wisdom but to share in his incessant activity in perfecting his creation. God as God is indeed perfect, there is nothing which he does not possess, which he has to gain — *niraciptam ariptaryam* nevertheless he says *Ista eva cha karmani*—yet I am working (*Gita* iii 22). Even for him there is an obligation to work. We shall find a confirmation of these views in some of the eminent *rishis* of the Upanishads.

CHAPTER IV

Pada 1

This pāda treats of the attainment of liberation even while still living in the body, through the worship of God. The form of *sādhana* chiefly recommended is the one which Yājñavalkya teaches his wife Maitreyī in the 'Maitreyī Brāhmaṇa' of the *Bṛihadāraṇyaka* Upanishad. It consists of *darsana*, *śravaṇa*, *manana* and *nīdīdhyāsaṇa*. Of these *darsana*, seeing or realising God, Śāṅkara explains, is the end, and the other three are the means to the attainment of the end. *Śravaṇa*, hearing, is taking instruction from competent teachers and good books on the nature of God. *Manana*, thinking, is trying to grasp the meaning and be convinced of the truth of such instruction by reasoning, '*taṭkātāh*'. *Nīdīdhyāsaṇa* is deep and prolonged meditation ending in *darsana*. This *sādhana*, our author says, is to be practised again and again, for it is only by such constant practice that it comes to fruition. But what is the nature of the *darsana* which is the end of the process? In seeing God do we see anything else but what we call our own self? Our author answers this question in the negative. God-vision, according to him, is really self-vision. In seeing God we see our own true Self as devoid of all limiting adjuncts. This is said in numerous Upanishadic texts. But has not our author, in several previous occasions, told us that in the act of worship the subject and object of worship are

distinguished as the finite and the Infinite? He has, but here he does not speak of the distinction, though it is undeniable. As we have shown in our comments on pada 2 chapter III, in all acts of knowledge direct or indirect, gross or subtle, this distinction is a necessary condition. In seeing God the aspirant indeed sees the Infinite as his true Self but he cannot do so without realising his own finitude. He sees the Infinite in the finite, that is as the supporter of the finite, and the finite in the Infinite that is as dependant on the Infinite. To deny this relation, in which both unity and difference are implied, is to make God vision meaningless. Self knowledge as divine,—God's knowledge of himself and of man—is eternal and does not imply any process. But man's knowledge of himself and of God passes through a long process of *sādhana* in coming to fruition, and even when it comes to fruition, it is distinguishable from the divine knowledge. A world of mischief has been caused and is still being caused by ignorantly denying or wilfully ignoring this distinction,—a distinction which must be emphasised in the interest of both philosophy and practical religion. However we shall return to the subject in dealing with the subject of *Moksha*, liberation. From *ahangraha upāsana*, the worship of God as our Self which we have just briefly discussed, our author comes to *pratika upasana*, the worship of God with the help of such symbols as the sun, lightning, the sensorium &c. Such worship is proscribed in many a passage of the Upanishads. In the age when they were composed images of gods and goddesses,

now so largely used in popular worship, seem not to have come into vogue. In his 4th sūtra our author forbids the worship of symbols as the Self, for the worshipper does not really think of symbols as one with the Self, knowing them to be finite objects while the Self is infinite. Where the finite is sharply distinguished, that is conceived as separate, from the Infinite, so-called symbolic worship, either in the ancient Vedic or modern popular form, cannot be called divine worship. But what if and when the finite has been seen in its true relation to the Infinite? The Sūtrakāra draws a fine distinction even in such a case, a distinction which he does not make quite clear. According to him the symbols are to be meditated upon as God, but God is not to be meditated upon as the symbols. Perhaps he means, as he suggests in his 5th sūtra, that in the former case the finite is taken up into a reality higher than it, whereas in the latter the infinitude of the Infinite is practically forgotten. This forgetting comes out most clearly when worship takes the form of offering food, drink and other creature comforts to the object of worship.

We pass over, with only a bare mention, the aphorisms in which our author says that worship should be gone through in a sitting posture, that it is irrespective of any particular time, place or direction, and that the practice should continue till the time of death. We come to the far more important question, discussed in sūtras 13-15, whether virtue and vice, good and evil, do or do not stick to man when he has been blessed with the knowledge of God. The Sūtrakāra's view is that

the truly wiseman is freed from both virtue and vice and their fruits except in the case of *prārabdha karma*, i. e. actions whose fruits, for instance the body, the fruit of pre natal *karma*, have commenced and cannot cease except by *bhoga* experience. He supports his view by quotations from the scriptures but does not reason it out. But we can guess his reason from his *metaphysical views*. From the standpoint of unqualified Monism, the doctrine of a solitary Absolute unrelated to finite beings, the distinction of virtue and vice, good and evil, is indeed groundless. It is due to *avidyā* nescience, which is an illusory and vanishing entity, a mere appearance without reality. Ethical relations imply persons distinct from though related to one another. We have seen that even the relation of subject and object in knowledge imply distinction of persons. Now, judged by this standard, our author's wiseman who is *jīvan mukta* liberated though still in the body, and waits for complete release at its dissolution, is not really 'wise' inasmuch as he still believes in the theoretic distinction of body and soul, whereas there is no such distinction, God being all in all, and in the ethical distinction of bondage and liberation, the former of which is an evil the supreme evil, and the latter the supreme good, not to speak of the numberless evils and goods he has wrestled with before reaching the condition he has gained. The doctrine of an abstract undifferentiated Unity cannot be held without being guilty at every step of such inconsistencies. A life of true wisdom, purity and spirituality also cannot be lived with the idea, haunting one at

every step of life, that distinctions are all apparent, none real.

However, in the concluding aphorisms of the páda, 16-19, our author again takes up the subject, already discussed in III 4, of the relation of *harma*, chiefly ritual, to *gnána*. We need not recur to it. Whether the daily *agnihotra*, the performance of which by the *gnámin* is here insisted upon as purificatory,—though its end, the propitiation of the gods, has ceased for him and even the objects of these rites as distinct personalities have disappeared from his mental vision,—still continues to purify the heart and help the fruition of wisdom, the reader will judge for himself.

Padā 2

This section speaks of the passing of the embodied self at death, out of the body and of its starting on the Devayāna Patha already mentioned in III 1. The very mooted of the subject raises the question, Is the self whether it be gross or subtle an extended object, something enclosed in the body like a bird in a cage that it should pass out of it and travel from one region to another? Is not such a conception opposed to the Vedantic idea of the self, at any rate the truly philosophical idea of it as something which is the very presupposition of time, space, motion and individuality, and therefore transcending the limitations implied in these? The self indeed has, as we have seen in III 2 a finite moment or aspect, but the finite and the Infinite are not divisible or separable they are co-existent and inseparable. What then can be the meaning of the *jīva* or finite self passing out of the body and following a route to meet the Infinite? To answer these questions we must have a clear idea of the Vedantic theory specially the Sūtrakāra's theory of the individual self, its relation to the body and the nature of the body it assumes at birth and gives up, either at once or gradually, after death. As we have already seen in III. 2, our author though avowedly a Monist, is only dogmatically so, believing on the authority of the scriptures that the Supreme Self is all in-all, but unable, by any process of reasoning, to reconcile the common sense Dualism of matter and spirit with his dogmatic Non dualism.

This becomes more clear than elsewhere in these concluding sections of his book. His interpretation of the Upanishadic narration of creation, for instance that given in *Chh* vi, is that the things originally created, *tejas*, *ap* and *anna*, and their various combinations in the shape of things earthly and heavenly,—do not represent the Creator's real nature, and that the individual self which arose from God's entrance into these things also misrepresents his true character. The fact is, according to this theory, that creation,—the material world and the individuated self, is not real. Our bondage consists in thinking it to be real and our liberation in knowing it to be unreal. As we have already seen in the last section, liberation, for the truly wise-man, is delayed only so long as his body, the result of actions done under the influence of *avidyá*, is not dissolved. This point is taken up again, in some detail, in the present section. The body is threefold, gross, subtle and causal. All these three kinds of body must perish before liberation can be secured. The gross (*sthūla*) body need not be defined, being known to all. The subtle (*linga* or *sūkshma*) body consists of sixteen elements, the five vital airs, the five organs of knowledge conceived as powers, the five organs of action similarly conceived, and *manas*, *buddhi* and *ahankāra* regarded as a single principle. The causal (*kāraṇa*) body is the *avidyá* which has caused our embodiment and all its consequences. All these three bodies perish in the case of the fully awakened man, so that he is released as soon as he dies. He obtains what is called '*sadyo mukti*', immediate liberation. In this condition he becomes in-

divisible from God. The Sūtralāra calls this condition *arūḥīta* (16th sūtra). But from the texts speaking of it it seems to be indistinguishability. When the powers of knowing and acting—principles which distinguish finite selves from one another and from the Infinite—perish, how can any distinction remain? And in the absence of any distinction how can it be said that the individual exists in a liberated condition? Would it not be more appropriate to say that with the destruction of its distinguishing characteristics it is itself destroyed? However, from *sadyo mulā* we now come to *brahma mulā* liberation by successive grades. This kind of liberation is obtained by those who though they have acquired some knowledge of God have not been able to fully burn their nescience (sūtra 7). The first grade of their progress is the *merging* of the functions of their organs of knowledge and action in the sensorium of the sensorium in the vital principle of the vital principle in the individual self and the individual self in *śiva* and other original elements constituting its individuality and these elements themselves in the Highest Self. This merging is not the final absorption which can take place only in the state of liberation. As we have shown in III 2, the idea of this merging is taken from the state of dreamless sleep. However in this merged state, but with a momentary lighting of the heart which shows its way out the individual self helped by the Universal Self abiding in its heart comes out of the body through the 101st artery and joins the solar rays which lead to the divine regions (sūtras 17 and 18). These rays are in constant connection with the artery,

a connection which is not severed either at night or during the southern solstice. In works on *yoga* like the *Bhagavadgītā* it is said that a man dying at night or during the *lakṣhmināyana* cannot reach the divine regions. Our author says that this restriction may apply to those who follow the *Smṛiti*, but it has no application to followers of the *Sruti*.

We hope that the summary we have given will make the reading of the section easy. We have not followed the order of the *adhikāraṇas*, as it does not seem quite logical to us, though we have sometimes referred to some of the *sūtras*. As to *sāḍyo muktī*, so summarily dealt with by our author, we shall return to it in dealing with the next two sections. His radical mistake lies in his idea of the subtle body as composed of material elements subject to change and destruction, or pseudo-material illusory entities vanishing on the dawning of true knowledge. The powers of knowing and acting which belong to spirit and are inseparable from it have nothing unconscious or evanescent in them and cannot be destroyed with the dissolution of the body or vanish with the advent of knowledge. And, after all, what are our bodies and the elements they are composed of but different modes of the divine existence. As an integral part of God, what we call the material world partakes of the divine eternity and though ever changing its form, can never perish.

Padā 3

As we have already said in III.1 when speaking of the *Pitṛyāna Patha* and the lunar regions which it leads to, the two paths and the two goals are really metaphorical descriptions of two ways of life and two spiritual conditions, here and hereafter attained through them. As we have also said the *Sātrakāra* sees the metaphorical character of the description only partly. On the whole he takes both the paths as spatial routes and the goals reached as regions in space. He does not speak in detail of the different stages of the *Devayāna Patha* as described in the *Upanishads*. After speaking of only a few,—light, the year *Vāyu*, lightning and *Varuna*,—he proceeds to speak of what he considers the real nature of these stages. For a full description the reader must consult *Chh.* v 10 13, *Bṛ.* vi 2 15, and *Kau.* i 3. As to the real nature of these stages our author says that they are not either landmarks or places of enjoyment, but super human beings who conduct the selves to their destination. As already said, the selves remain unconscious throughout the route and the objects and regions named as stages are also unconscious. How could then the selves move on unless they were conducted by the intelligent divinities presiding over the latter? And the first two scriptural passages referred to actually mention such a super-human guide in the regions of lightning. It may therefore be concluded that there are guides at all the other stages also.

However, we have now proceeded up to the 6th aphorism. In 7-14 our author discusses a more important question. It is whether the Brahmaloka reached by the way of the gods is the world of the Higher Causal Brahman or that of the Lower Effect Brahman. The distinction must by this time be quite familiar to the reader. It is the same as that of the unqualified and the qualified Brahman. In the language of western philosophy it is that of God conceived as transcendent and as immanent. To us, with whom transcendence and immanence are related and inseparable aspects of the same Being, the distinction exists indeed, but is of no practical importance. To those, however, for whom the distinction is practically a division, making Para-Brahman an infinite and eternal Being, and Apara-Brahman, Brahmá or Hiranýagarbha, a created, finite, though indefinitely great being, appearing at the beginning of a cycle and disappearing at its end, the question raised is of spiritual importance. If the goal reached is the world of the Lower Brahman, that is union with him, then a higher world or spiritual stage has yet to be reached. The liberation secured is only relative and not absolute. If the Higher Brahman has been reached, the liberation is absolute and no higher stage is possible.

In dealing with this question the Sûtrakára adopts a method very different from what he has hitherto been following. His usual method is to state a *pûrvapaksha*, the objector's view, and then meet the objection by his own view, the *siddhânta-paksha*. In the present case he states Bádari's view as the *pûrvapaksha*, and meets

it by an *uttarapakṣha*, the view of Jaimini without identifying himself with the latter. It may be that he accepts Jaimini's view, but he does not expressly tell us so. Bādari's view is that it is the Lower Brahman who is reached by the Devayāna Patha, whereas Jaimini thinks it is the Highest Brahman who is thus reached. Bādari argues that as the Highest Brahman is all pervasive and the Inner Self of all beings there is no meaning in reaching him by a route. This is possible only in the case of the Lower Brahman who is confined to a particular locality. The misconception on which this argument is based is obvious. The Higher Brahman though all pervasive and the Inner Self of all has yet to be known and realised by a long course of *sādhana*. On the other hand, the Lower Brahman as the Cosmic Self, the *Viśvātman* or *Viśvarūpin*, is also all pervasive. He seems confined to a particular locality only in the popular imagination which takes him as an ordinary *deha* occupying a more or less small body. However Bādari thinks that when the time comes for the Effect Brahman to merge in the Causal, the selves united to the former also merge in the latter. Scriptural authority is appealed to for this doctrine but no text is quoted in the *bhāṣya* to this effect. *Prasna* v 5 however seems to point to it. A *smṛiti* passage clearly stating Bādari's view is given, but we have not been able to trace its source. However, coming to Jaimini, we find him arguing thus — (1) 'Brahman primarily means Para Brahman and only secondarily Apara Brahman. There is no reason why the secondary meaning should be accepted here. (2) The scriptural passage (*Pras vi*

Pada 4

The self has now reached the *Brahmaloka*,—the world of Brahman, that is union with him. As we have seen it is associated in the mind of the *Sūtrakāra* with a particular region in space. All the same he must enumerate the characteristics of the liberated self, and this he now proceeds to do. We are glad to see that in this task he has taken the lead of just the class of rishis with whom we agree most,—*Prajāpati*, *Indra* and *Chitra*. But as we shall see in the course of his exposition he comes into an inevitable collision with those others under whose influence he has mostly been up to this point and has said much that we have not been able to accept. However, to begin with, he says on the authority of a passage in the *Chhandogya* that in the state in question the self, possessed of the highest light, manifests itself in its own form that is in its form as a pure self without any extrinsic quality derived from its real or fancied association with a not-self. The text occurs in a most important portion of the *Chhandogya*, in the course of *Prajāpati*'s colloquy with *Indra*. As we have shown in our *Pancharshi*, *Prajāpati*'s exposition of the state of liberation seems to be a refutation of *Yājñavalkya*'s, given in the latter's conversation with *Maitreyi* and *Janaka*. At any rate the two expositions are irreconcilably opposed, and the *Sūtrakāra*, though he does not say so seems to feel it. However, to proceed with our author's description of the individual *Brahmabhāva*, he reminds us of the second *sūtra*, which

says that the state described is unquestionably the liberated state, for in the colloquy referred to Prajapati promises to speak of a condition of the self in which it is freed from the imperfections pertaining to the states of *jágrat*, *svapna* and *sushupti* and is untouched by worldly pleasure and pain. As the description proceeds, the self is spoken of as sinless and one with the Highest Person. 'The highest light', we are again reminded in sūtra 3, is the self, and not any physical light. And on the authority of well-known texts it is said in sūtra 4 that the liberated self is inseparable from Brahman. We shall see as we proceed that this inseparability is not indistinguishability. In the 5th sūtra Jaimini says on the authority of *Chh* viii 7 that the liberated self is endowed with Bráhmīc, that is God-like, qualities. But the scriptures include 'true desires' &c, in such qualities. Āchārya Audulomi, in sūtra 6, thinks that this latter class of qualities, as they depend on "limiting adjuncts", cannot inhere in a pure intelligence like the liberated self. In the next sūtra Bādarāyana thinks these other qualities are not incompatible with pure intelligence. But do not desires and their fulfilment imply bodily organs? The answer in sūtra 8 on the authority of *Chh* viii 2 1. is that the liberated self's desires are fulfilled by its mere will. The reading of the passage referred to will show how much of what is regarded as 'worldly' is deemed compatible by the scriptures with the liberated state. However, having such a powerful will, the liberated self must be considered, as is done by sūtra 9, as having no over-lord,—no over-lord, it would seem, among other individual selves. The over-lordship

of God is everywhere recognised Bādarī says on scriptural authority in sūtra 10 that the liberated self has no body and sense-organs. Jaimini in sūtra 11 on the same authority affirms their existence Bādarāyaṇa reconciles the two positions by affirming in sūtra 12 that assuming or not assuming a body depends on the liberated self's own option Sūtras 13 and 14 liken perceptions in the disembodied and embodied states to dreams and the waking state respectively Sūtra 15 compares the liberated self's power of entering several bodies described in *Chh. vii 20 2*, to a flame's self multiplication.

But now comes an abrupt halt. Our author seems to feel that what he has been saying about the liberated state in the aphorisms so far summarised conflicts with what he has said on *sadyo mukti* in the 2nd pāda of the present chapter The state he has there described is one of undifferentiated unity and absolute inactivity But the liberation he now speaks of is one which, in spite of the individual's affirmed non-division from God, admits of several differences and also a good deal of activity on the part of the released self Before proceeding further therefore he disposes of this apparent conflict by practically denying that the former state—that of undifferentiated unity with God and of inactivity,—is a state of liberation He calls it here, in sūtra 16 *śrāpyaya*, dreamless sleep or *sampatti*, union with God But union with God, as also dreamless sleep, which according to several scriptural texts symbolises that union, is nothing but liberation. All the texts referred to here and elsewhere as descriptions of *sampatti* are

descriptions of liberation as well according to the rishis who have uttered them. The Sūtrakāra also has all along taken them as such before arriving at this point. But now he is in a real difficulty. The two ideas of liberation held by the two classes of rishis are, it is clear, mutually conflicting. But how can our author, with his idea of the Vedic sages as infallible authorities, say or even think so? They are not mere *āchāryas* like Bādari and Jaimini that he would pit them against one another. He therefore tries to get out of the difficulty by calling the former description of liberation one of *sampatti* and the latter that of *mukti*. But really they are both descriptions of liberation, the one given by Yājñavalkya, the teacher of undifferentenced unity and the other by Prajāpati, who teaches unity-in-difference. The later systems of unqualified and qualified Non-dualism rose out of emphasising these two views by their respective advocates.

However, with this rather unpleasant interruption, our author continues his characterisation of the state of liberation. In sūtra 17 he says that inspite of the many lordly powers acquired by the liberated self, such as that of making itself indefinitely large or small, it never acquires that of creating the world, to which that of preserving and destroying it may be added. Creation &c, are mentioned in the scriptures only in sections speaking of the Supreme Lord and not those dealing with the finite self. And the latter is not proximate to, but very far removed from, creation, having appeared long after it. Hence the power of creation can never belong to it. But does not scripture

sometimes speak plainly, e g In *Tait* i 0, of the individuals attaining *svárājya*, lordship? Yes, says the author in *sūtra* 18, but such lordship primarily belongs to the Supreme Lord abiding in the solar regions for discharging certain specified functions and it is from him that finite selves derive such powers. However, the Lord should not be conceived as only qualified as he really is in the solar regions. He has got, says our author in *sūtra* 10 also an unqualified transcendent form as is clear from *Rik* x. 90 8 *Chh.* iii. 12 0 and several other similar texts. *Sūtra* 20 refers to other scriptural texts and to the *Gītā* in support of this position. If however the Universal and the Individual are so dissimilar where lies their *sāmā*, sameness, which is so often spoken of in the *śāstras*? Their sameness lies only, says our author in *sūtra* 21 in enjoyment. The individual inherits all the bliss and honour which belong to God. Texts from the *Kaushītaki* and the *Bṛihadāranyaka* are quoted in support of this proposition. *Sūtra* 22, the last aphorism of the chapter and of the whole body of *Brahmasūtras*, affirms on the authority of *Chh.* viii. 15 1 the permanent abiding of the individual self in *Brahmaloka*. It does not return to the world, that is, as we understand, to worldly life, but lives in unending union with God. Nothing is said of its attaining any 'higher destiny' in the form of mergence in an undifferentenced Unity of which the reader has heard not a little in this exposition of the *Sūtras* and of which he hears much more in works on Advaita Vedānta.

We are afraid however, that notwithstanding much

that is comforting and re-assuring which the aspirant after the divine life has heard in this chapter and in this treatise as a whole, the reading of it will leave him cold. This is due mainly to the aphoristic form of the work, but partly also, it would seem, to the fact that what may be called emotional elements in the Upanishads have not been brought into prominence by our author. Such elements are indeed rare in them, but such as they are, our *Bhakti Sástras* have utilised them to the utmost. Both the classes of rishis mentioned by us have spoken of love, the love of the Infinite Self for the finite. Yájnavalkya, inspite of his unqualified Non-dualism, has said some of the finest things ever spoken on love. The other school too has not been silent on the subject. But it would be going out of the way on our part to speak of it at any length. However, it may not be inappropriate to close this section on Liberation by transcribing below Rájārshi Chitra's description of the Brahmaloka and Brahmadhama in the first chapter of the *Kaushítaki* as expounded by us in our pamphlet on *Pancharshi* already mentioned more than once in the course of these comments. We begin from the point where Chitra speaks of the finite self's starting on the Devayána Patha —

“Chitra begins by saying that having reached the Devayána path, which evidently means spiritual religion as contrasted with the merely ceremonial or traditional (the Pitriyána), the soul reaches successively the regions of Agni, Váyu, Aditya, Varuna, Indra, Prajapati and Brahman. The first six seem to mean Heno-theistic

forms of religion,—the identification of the Supreme Being with one or another of the Vedic gods until a pure idea of God freed from anthropomorphism is reached in the seventh stage. However, even when the divine regions are reached that is a pure form of Theism is embraced, there is yet a long way to traverse before one reaches the divine city. At the very beginning of this journey Brahman calls five hundred of his *apsaras* divine nymphs commands them to meet the pilgrim soul with various divine equipments and to bring him to the divine city with honours due to himself (*mama yasasā*). These nymphs are of two classes, *ambāh* and *ambāyabāh*, the former being divine texts like *Satyam jñanam anantam* which lead us to God and the latter the mental powers which enable us to conceive and apprehend the Divine Reality. The nymphs carry powder, clothes, fruits, anointments and garlands for the pilgrim. The spiritual nature of these things is evident from the statement that when the messengers meet the pilgrim soul they adorn him with divine ornaments,—*Tam Brahmāṅkareṇāṅkurantī*. Thus equipped for his arduous journey, the worshipper of God (*Brahmajña*) reaches a lake named *Aro Hradah*,—the lake of *Aśu* or evil passions. These must be subdued before any progress along the route is possible. Already sufficiently strengthened for the bold feat, the worshipper crosses the lake with his will power—*'Manasā atyeti*. Those lacking the necessary equipment sink into the lake. The next stage is represented by *Yeshitā muhurtāh*—the harmful moments,—the injurious way of spending life in fruitless pursuits.

which is seen even in many an otherwise good man. Before our pilgrim, thus gifted with self-control and a grim determination, such moments, such wasteful modes of life,—‘*apadhravanti*’, fly away. The third stage of the journey is a river name *Vyará*, free from senility, which, when crossed, gives one perpetual youth, entire freedom from indolence and despondency. ‘*Tám manasá atyeti*’,—the pilgrim crosses the river by dint of his will-power. He is then said to be freed from both his merits and demerits,—merits which make egotistic men proud of their achievements, and demerits which weigh them down with the thought of unrelieved and unmixed evils. The pilgrim’s dear ones are said to take possession of the former and his enemies the latter. The fourth and final land-mark of the route is ‘*ulyo brikshah*’, a tree named the ‘earthly’. Even when in a comparatively advanced stage of the spiritual life, one feels he is not fully spiritual. An idea that the world is earthly, material, that there are things in it which have no spiritual end or purpose, still haunts him. We cannot reach the divine city until this practical materialism is entirely got rid of and the world is seen to be spiritual, divine, through and through. As soon as the pilgrim-soul attains to this view of the world, ‘*Iam Brahmagandah pransati*’,—the odour of God enters into him. He does not yet directly see God and his abode, but he feels that they are very near. Spiritual endeavours lose the weariness with which the unspiritual go through them. They become attractive and lead the aspirant with the promise of a rich and yet unseen enjoyment. The divine city is now very

near the next march takes him directly before it. "[The Goal] The divine city is called the *sālayya samsthānam* 'Samsthānam means a city. The commentator explains *sālayya*' thus,—having reservoirs of water with banks as high as bowstrings equal to *sāla* trees, that is, as we understand, very deep tanks such as may not be dried up even in the hottest seasons. A true city of God must indeed have such reservoirs with an inexhaustible supply of drink for thirsty souls. However, as the worshipper enters the holy city *Tam Brahmarasah pravisati*,—the flavour of Brahman enters into him. He directly tastes the presence and loveliness of God. His foretaste of the sweets of true worship is turned into direct experience. Henceforth everything pertaining to God is delightful to him. Grace takes the place of Law. But there are degrees in directness also. The divine city is entered but not yet the divine abode, the holy of holies. Before that all forms of mediation must be got rid of. Even in what seem very deep and sweet devotions, the thought of human teachers and leaders,—those who have helped men to draw near to God,—is mixed up with the experience of the divine sweetness,—showing that the truest directness is not yet reached, and the danger of lapsing into man worship or *deva* worship is not yet fully escaped. This fact the Upanishadic sage expresses by saying that at the gate of *Aparājitam Āyatanam*, the impregnable abode of God there stand Indra and Prajāpati, the highest of *devas*, as *dvargopau*, gate-keepers. On the approach of the true worshipper, *Tau asmād apadravatah*,—they withdraw from him

The implication is that less true worshippers, those who mix up their worship of the Infinite with that of 'incarnations', 'great men' and 'centres',—are held back. However, as soon as the pilgrim-soul enters the Aparájitam Áyatatanam, '*Tam Brahmatejah pravisati*' *Tejah* is both light and heat, both wisdom and power. Henceforth there is no more groping in darkness, but more and more light day after day, and no more compromise with untruth and wilful ignorance. Henceforth also there is no parley with and no yielding to weakness and impious indolence and sluggishness. The true worshipper of God is known above all by the *power* which his words and actions express and radiate. However, our pilgrim is now in the *sabhá sthánam*, council chamber, of God, called *Vibhu* (all-pervading). As the immediate effect of this entrance,—'*Tam Brahmayasah pravisati*,'—the glory of God enters into him. His thoughts, purposes and actions being now wholly attuned to God's, God himself is glorified in all that he says and does. He takes praise and blame indifferently, for he knows he is but the servant of God and it is God who acts through him. There are indeed egotistic pietists who sometimes ascribe their selfish actions to God. But the distinction between such men and the truly selfless servants of God is so transparent that it does not require much insight to see it. However, the *rishi* now describes Brahman's throne named *Vichakshaná*, which is *Prágná*, Reason, and his 'coach of infinite brightness,' *Amitayagam Paryankam*, which is *Prána*, Life. The description is indeed allegorical, but couched in scriptural language. It need not detain us

We rather hurry to the dialogue which follows that between the finite and the Infinite Spirit. The wisdom of the former is tested by the latter with many a question the details of which need not detain us. The most important part of it is the affirmation made by the finite of its relation of unity in difference with the Infinite. In reply to the question *Kosi?*—Who art thou,—the worshipper says, *Tram átmási, yastram asi so hamasmi*—Thou art the Self what thou art, that I am. There is unity of essence or substance and yet a difference of personality indicated by the distinction of thou and 'I'. There is nothing in what follows,—and there is little that follows—which may imply that this distinction is obliterated in any higher stage of progress. On the contrary the divine city is said to be watered by rivers called *ambayah* which the commentator explains as '*upásanárupinyah*' of the form of worship, leading to insight into the divine nature. A city where acts of devotion form the necessary medium of communication cannot represent the monist's heaven of undifferentiated unity. And we have seen that the *devas* are there not as objects of worship, but as worshippers. And we are introduced into a world of real and not illusory creation for we are told how Brahman's consort ('*príya*') that is his creative power, and her reflection ('*pratirupa cha chákshushí*') the individual self, in whose knowledge the world is reproduced, 'weave the creatures like flowers ('*pushpányárayatau vai jagáni*')'. The divine promise to the worshipper is 'This world of mine, consisting of water (the chief element as symbolising all elements) is thine. Can the father keep any

thing from his son ? So the *nish* ends with the words, 'He who knows all this obtains whatever glory and power belong to God' And what are these glory and power ? Evidently they are wisdom, love, holiness, peace, joy, beauty and sweetness, all of which form the very essence of the divine nature and are beyond time and destruction, stored eternally in God and ever ready to be communicated to his children "

ब्रह्मसूत्रे

समन्वय नाम प्रथमाध्याये

प्रथम पादः,—स्पष्ट ब्रह्मबोधक-श्रुतिवाक्याणां समन्वय

१। अथातो ब्रह्मनिश्चाया ।

१। अथ'अनन्तरं साधनचतुष्टय-प्राप्तनंतरम्' इति शब्दात् ब्रह्मविद्यायां एव परमबुद्धयर्थं निश्चयति तस्यात् 'ब्रह्म शब्दात् ब्रह्मस्य विद्यायां प्राप्तम् इत्यादि' इति वाच्यम् । साधनचतुष्टयम्—'निर्याति-अवगुह्येष्टं' इत्यादिभिरुक्तमभोगविद्यायां समाधि-साधनसम्बन्धं सुमुपुच्यते । समदमादि साधनसम्बन्धम्—अमदमीय-ति-तितिषा समाधानं दह्यते । 'लोहित-अ-रागात्' मन्त्रस्य उपनि. 'सम' । वाच्यक-रागात् उपनि. 'इमः । आनादे विहित निर्यादि चक्षुःश्रवण उपरति' । शीता-अ-दि-अ-रुद्धं 'तिषिषा । निद्रा-अ-प्र-मत्त-अ-वेग मन्त्रः सिति' समाधानम् । समाधि निश्चयता 'ब्रह्म' इति स्वयमभावात् निश्चिन्तयते ।

1 Then therefore (should begin or should be made) inquiry into Brahman

Atha means then or after that is, after adopting the

fourfold system of spiritual culture 'Atah' means as it is from knowing Brahman that man's highest object is fulfilled, therefore 'Brahmajñāsā, means inquiry into or wishing to know Brahman 'The fourfold system of spiritual culture' comprises (1) the discrimination of things eternal and temporal, (2) indifference to enjoying the fruits of actions here or hereafter, (3) the spiritual acquisitions 'sama' &c, and (4) desire for liberation 'Sama' is drawing away the mind from earthly things 'Dama' is restraining the external senses 'Uparati' is giving up, for the sake of the higher knowledge, the prescribed duties called *niṭya* (habitual) and others 'Titikshā' is enduring the correlatives of heat, cold &c 'Samādhāna' is the steadiness of the mind arising from giving up sleepiness, laziness and inattention 'Sraddhā' is trustful respect for all higher things

२ । जन्माद्यस्य यतः ।

२ । 'अस्य' जगत 'जन्मादि' जन्मस्थितिभङ्ग 'यत' यस्मात् सर्वज्ञात् सर्वशक्ते कारणात् भवति, तत् ब्रह्म इति वाक्यशेष । श्रुतिप्रमाणम्,—“यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत् प्रयन्त्यसिसविश्रन्ति, तद् विजिज्ञासस्व, तद् ब्रह्म” (तैत्तिरीयोपनिषदि ३।१) इत्यादि ।

2 From which the origin &c, (that is, origin, subsistence and dissolution) of this world proceed, [that is Brahman] Scriptural proof, “From which these creatures are born, through which they, being born, live, and into which they return and enter, seek to know that well. That is Brahman” (*Taittirīya Upanishad*, III 1) and similar other passages.

३। ब्राह्मयोगित्वात् ।

३। ब्रह्मणः सर्वोद्देशि 'योगि' कारणं ब्रह्म । ब्रह्मणः सात्वदीनित्वात् सात्वतकारणत्वात् तस्य सर्वज्ञत्व सर्वशक्तित्व च सिद्धम् इति शेषः । (३५२।१०-३६।११) यदेषां मासं योगिं ब्रह्मणः यत्र ब्रह्मणः सर्वपात्रिण्ये व्याप्ता एव ब्रह्मणः जगता ब्रह्मणिकारणं ब्रह्म चक्षिष्यत इति शेषः । ब्रह्मणः सात्वदीनित्वात् सात्वतप्रतिपाद्यत्वात् यत्र सर्वशक्त्यर्थे सिद्धम् इति शेषः ।

3 *Brahman being the source of scripture (Bṛihad ranyaka II 4 10) [his omniscience and omnipotence are established.] An alternative explanation is this. Scripture is the source of the knowledge of Brahman's nature. The purport is that it is from scriptural proof that Brahman the Cause of the origin &c. of the world is known. As Brahman is taught by scripture his omniscience &c. are established*

४। तदुक्तमन्यथात् ।

४। 'त' पूर्वपक्षेति शब्दं 'तत्' ब्रह्म सात्वतकामम् एव । 'अथ' ब्रह्मणः सात्वतकामकत्वम् ? इति पूर्वपक्षः । तदुक्तम्—समन्यथात् । समन्यथात् सर्वज्ञत्वान्यथात् विद्वान्शक्त्यात् ब्रह्मणि एव तात्पर्यावधानात् । तानि एतत्त्व सर्वस्य प्रतिपादकत्वेन समनुवर्तन्ति । न तेषाम् अपर्यायकत्वना युक्ता ।

4 *But that (i e that Brahman is established by the scriptures) is true on account of (the r) correct interpretation only when taken as speaking of him*

Tu but, is used to set aside the *pūrvapakṣa* (the objector's view). The objector's contention is not established by scripture. Tat i e. Brahman is really

established by scripture 'How do you know that Brahman is established by scripture?' is the objector's question The answer is—'On account of correct interpretation,' that is, because Brahman is the final purport or object of the Vedānta texts They are rightly interpreted only when they are taken as establishing this truth It is not possible to imagine another interpretation

५ । ईक्षतेर्नाशब्दम् ।

५ । 'अशब्दम्' शब्दाप्रतिपाद्य, श्रुतिभिः अकथित साध्यपरिकल्पितम् अचेतनं प्रधानं न जगतः कारणम् । कथम् ?—'ईक्षते', वेदान्तेषु जगत्कारणस्य ईक्षित्वस्य ब्राह्मणस्य कथनात् । तथाहि छान्दोग्योपनिषदि "तदैक्षत बहु स्या प्रजाययेति" (६।२) ।

5 On account of seeing (being predicated of the cause of the world) that which is not spoken of in the Word (that is, Prakṛti, Nature, spoken of by the Sāṅkhyas) is not (the real cause)

'Asabdam,' that which is not established by the Word, that is, scripture, the unconscious *Pradhāna* imagined by the Sāṅkhya Philosophy is not the cause of the world Why not ? 'On account of seeing,' because the Vedāntas speak of the Cause of the world as seeing or knowing For example, in *Chhandogya*, vi 2, "It thought, 'May I be many, may I grow forth'"

६ । गौणश्चेन्नात्मशब्दात् ।

६ । 'चेन्' यदि उच्यते सञ्ख्यवाच्ये प्रधाने 'ईक्षित'-शब्दः 'गौणः' औपचारिक इति, तत् 'न' न उपपद्यते । कस्मात् ?—'आत्मशब्दात्' जगत् कारणे 'आत्म'शब्द-

५ । एतं जगत्कारणं सृष्टिर्निः 'वाचस्पति' उच्यते । यदा वाचा वै (६।१) —
 "सिद्धं द्विजा पृथक् इत्ययम् इमांस्त्रिधा द्विजा अभिज जीविनाम्नाम्नि म नामकपि
 व्याख्यासि इति । 'वाचस्पति' जगत्कारणं मुच्यते ईश्वरत्वम् उपपन्नम्
 न तु गीतम् ।

6 *If r note no, on account of the word self* If it is said that to the *Pradhana* indicated by the term *Sat* Being the term *Ikshatri* thinker is *gauṇa* remotely or metaphorically applied then this contention is not proved Why ?—*Ātmāśabdāt* because the word *self* is applied by scripture to the Cause of the world For instance in *Chhāndogya* vi 2 'The Divinity thought Let me now enter these three divinities as the living self and evolve names and forms. By the word *self* it is established that the Cause of the world is a thinker in a direct and not a metaphorical sense

७ । तद्विषय मोक्षोपदेगात् ।

७ । न प्रकृतम् अक्षितम् आत्ममन्त्रत्वेन भवितुम् अहति । कुतः ?—
 तद्विषय आत्मनिष्ठम् 'मोक्षोपदेगात्' यत आत्म मोक्षम् उपनिषदि । यदा

५ । आत्मनिष्ठं तु प्रकृतम्

दीक्षीयमिह युक्तं प्रपञ्चेत् ।

यत्र तत्र प्रकृतत्वं विद्यते

आत्मा हि न मुच्यते नान्यथा ॥ (वेतावर्त १।१५)

न अक्षितनिष्ठा मोक्षोपाधी भवितुम् अहति ।

7 *As liberation is promised to those devoted to it* The unconscious *Pradhana* cannot be meant by the word

'self' Why not? *Mokshopadeshāt*, as liberation is promised in the scriptures, *taumslithasya*, to him who is devoted to him For instance, "When one practising *yoga* truly sees Brahman by seeing his self, as one sees objects by a lamp, when he knows the unchangeable God unsullied by any object, he is freed from all bonds". (*Svetāsvatara* II 15)

८। हेयत्वावचनाच्च ।

८। यदि प्रधान सच्छब्दवाच्यम् उपदिष्टं स्यात्, तदा श्रुति आत्मन 'हेयत्वं' व्याज्यतां ब्रूयात्, न च एवम् अवीचत्। अस्मात् हेतुत्वात् च,—'हेयत्वस्य' 'अवचनात्' अवकाशनात् च । प्रधान सच्छब्दवाच्यम् ।

8 *And as the scriptures do not say that the self should be set aside*

If the *Pradhāna* were taught by scripture as 'Being', then scripture would speak of the self as something to be set aside,—would say, "It is not the real self" But it does not say so For this additional reason also,—'*Heyatva abachanāt*', because the necessity of its being set aside is not said,—it is not the *Pradhāna* that is spoken of as 'Being'

९। स्वाप्ययात् ।

९। कुतश्च न प्रधान सच्छब्दवाच्यम् ?—'स्वाप्ययात्', 'स्वप्निन्' 'मप्यय' ज्ञेयत्वात्। सपुत्रावभ्यासम् उपाविहृत-विग्न्यामावात् पुरुष स्वात्मनि प्रलीन इव भवति, इत्युच्यते इत्यादिग्राह्यं। न तु चैतन आत्मा अचैतन प्रधान स्वरूपत्वेन प्रतिपद्यते ।

प्रादम् । ॥५॥ १ । गतिमामान्यात् — 'उद्दालकादीनां च जेतकेतु दुश्मसुराच ॥५॥
मि कोऽपि विज्ञासीति यत्तत् पुंस्य एविति नाम सदा भवेत् तदा कदाचि भवति
भवतीति भवति तच्चादित् एविति दाबचत ए चरीता भवति । (दाम्नीये ॥५॥)

9 *As the individual soul merges in the Self* From what other ground is it to be asserted that the *Pradhana* is not spoken of as Being ?—*Sūpīyadī?* On account of merging in the Self In the *Chhāndogya* and elsewhere, it is said that in dreamless sleep on account of the absence of differentiation due to limiting adjuncts, the individual soul merges, as it were in its own Self But the conscious soul cannot merge in the unconscious *Pradhana* as in its true nature. Therefore it is not the *Pradhana* but the Conscious, spoken of as Being which is the Cause of the world. The passage specially referred to is *Chhāndogya* vi 8. 1 — Uddālaka Āruni said to his son Svetaketu Learn from me my dear the truth about sleep. When a man is said to sleep, then my dear he is united with Being is gone to his Self Hence people say he sleeps because he goes to his Self

१० । गतिमामान्यात् ।

१ । सदा एव हि सर्वेषु विद्वान्बु जितगन्धर्व्यावमति । यत् तेषां 'गति
मामान्यात् तात्पर्येण न सर्वेषु ब्रह्म एव ब्रह्मन् कावचम् ।

10 *As the scriptures uniformly point (to a conscious Cause)* In all the Vedantas there is a uniform teaching of a conscious cause of the world So because of this uniformity of teaching the omniscient Brahman alone is the Cause of the world

११ । श्रुतत्वाच्च ।

११ । सर्वज्ञम् ईश्वरं प्रकृत्य 'स कारणम्' (श्रुताश्वतरे ६।८) इत्यादि स्वयत् 'श्रुतत्वात्' श्रुत्या कथितत्वात् सर्वज्ञं ब्रह्म एव जगत् कारणं, न अपेक्षितं प्रधानम्, अन्यत् वा इति सिद्धम् ।

11 *As it is directly stated in scripture*, for instance in *Svetâsvatara* vi 9 Having spoken of the omniscient Lord, the text clearly says, "He is the Cause" Therefore it is established that the all-knowing Brahman is the Cause of the world, and not the unconscious Pradhâna or anything else

१२ । आनन्दमयोऽस्यासात् ।

१२ । तैत्तिरीयश्रुत्युक्तं 'आनन्दमय' पर एव आत्मा भवितुम् अर्हति । कुत, 'अभ्यास्यात्' पुन पुन प्रयोगात् । परस्मिन् एव हि आत्मनि 'आनन्द'-शब्द बहुकाल अभ्यस्यते । तथाहि तैत्तिरीये (२।५)—"तस्मात् वा एतस्मात् विज्ञानमयात् अन्योऽन्त आत्मानन्दमय" इत्याद्या ।

12 '*Anandamaya*' is the Brahman, as the term is applied again and again '*Ānandamaya*', the Blissful, spoken of in the *Taittirīya Upanishad*, can only be the Supreme Self On what ground? '*Abhyāsa*', because of its repetition, because it is to the Supreme Self that the word 'bliss' is applied again and again The texts referred to are "Verily there is an Inner Self consisting of bliss different from this Self consisting of the understanding" and the following texts (*Taittirīya*, ii. 5 &c)

१३। विष्वाग्मन्त्रेति चेन्न भाष्येन ।

१३। विष्वाग्मन्त्रं सप्तमस्यस्य विष्वापदत्तात् अन्नमयादि मन्त्रत्वं विष्वा विष्वा एव आनन्दमय इति न आनन्दमय प माया इति चेत् यदि उच्यते तत् न न उपपद्यते । भाष्येन भाष्येनैव सप्तमस्य विष्वात् । यदा अन्नमय एव इति अत्रोक्तं उच्यते, एवम् आनन्दमय इति आनन्दमयम् उच्यते ।

13 *If it is said that Anandamaya cannot mean Brahman because mayat means a modification then the answer is No because it may mean abundance*

If it be objected that because the suffix *mayat* in *Anandamaya* means a modification therefore the term *Anandamaya* refers to something which is subject to modification like the term *Annamaya* and such other terms then the reply is, No the objection is not valid *prachuryat* because *mayat* is used also in the sense of abundance. As *annamaya jajnah* means a sacrifice in which there is an abundant provision for food so the Brahman which abounds in bliss is called *Anandamaya*

१४। तदेतुष्यपदेनाप्य ।

१४। इतश्च भाष्येन सप्तमस्य विष्वात् इति आनन्दमयत्वं न उपपद्यते । यदा, "एव विष्वापदति (तैत्तिरीय १३) तस्यात् भाष्येन सप्तमस्य विष्वात् आनन्दमय एव वाक्यम् ।

14 *And because Brahman is spoken of as the source of bliss* On this ground also it may be said that *mayat* is used in the sense of abundance, because scripture speaks of Brahman as the source of bliss, as

for instance the *Taittirīya*, II 7 says, "For he alone causes bliss" Therefore, as 'mayat' may be used in the sense of abundance, 'Ānandamaya' is really the Supreme Self.

१५ । सान्त्ववर्णिकमेव च गीयते ।

१५ । इतश्च आनन्दमय पर एव आत्मा यस्मात् "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (तैत्तिरीये २।१) अभिन् सन्ने यत् ब्रह्म कथितं तत् 'सान्त्ववर्णिकम्' सन्ताप्सरे कथितम् ब्रह्म 'एव' इह आनन्दमयाधिकारे 'गीयते' उच्यते ।

15 *And the Brahman spoken of in the mantra is here referred to* On this ground also is the *Anandamaya* the Supreme Self, namely that the same Brahman that is spoken of in the Vedic verse *Taittirīya* II 1) is referred to in the *Ānandamaya* passages

१६ । नेतरोऽनुपपत्तेः ।

१६ । इतश्च आनन्दमय पर एव आत्मा, 'नेतर' न ईश्वरात् अन्य सञ्चारी जीव, 'अनुपपत्ते' यत् जीवस्य सृष्टिकर्तृत्वं न उपपद्यते । आनन्दमयं हि प्रकृत्य श्रूयते, "स सर्वमसृजत् यदिदं किञ्च" (तैत्तिरीये २।६) इति । न सर्वविकारसृष्टिं परस्मात् आत्मन अन्यत् उपपद्यते ।

16 *Not any other, for it is not possible* On this ground also is the *Anandamaya* the Supreme Self, and not any creature subject to birth and death, and distinct from God, namely, that creatorship is not possible for a creature. For, having mentioned the *Ānandamayā*, scripture (*Taittirīya* II 6) says "He created all this, whatever there is" Now, it is not possible for any but the Supreme Self to create all phenomena

१०। मीदयदेगाय ।

१०। इतए च नन्वय न संयागी दद्यात् आनन्दमयदधिकारं जीवन्मयो
मईन एवदिति श्रुति — “मो व मः एते एव यं न्मया नमो भवति (तत्तिरीय १०)
इति । न हि नमो एव नमो भवति ।

17 Also *because they are spoken of as different* On this ground also is the *Ānandamaya* not a creature that in this passage treating of it it and the creature are spoken of as different Thus Verily he is joy for it is by gaining that joy that this (creature) becomes happy (*Taittiriya* II 7) Now the recipient cannot be the thing to be received

१८। यामाय मागुमानापिद्या ।

१८। तदा, “कीकामयत बहु सा प्रवदिति (तत्तिरीय १६) यमेन
२। —मयय कामदिवसनिर्देशात् न आगुमानिक संप्रपत्तिक्रियतम् अपितम जगत्
कारणतम अपेक्षितम् बाधनीयम् ।

18 As *wish is mentioned the Pradhāna inferred or imagined by the Sāṅkhya cannot be regarded (as cause)* *Ānandamaya* is spoken of as having wished in the text Let me be many let me be born (*Taittiriya* ii 6) How could then the unconscious *Pradhāna* of the *Sāṅkhya* be the cause of the world ?

१९। अक्षिन्नस्य च तद्वयीमं मास्ति ।

१९। इतए प्रथमि जीवे वा आनन्दमयस्य न प्रयुज्यते दद्यात् ‘अक्षिन्

आनन्दमये विषये प्रतिबुद्धस्य 'अस्य' जीवस्य 'तदर्थयोग' तदभावापत्तिं सोऽस्य 'शान्ति' उपदिशति शास्त्रम्,—“यदाह्निवैष पतन्निद्रदृश्येऽनात्मनिऽनिरुक्तंऽनिलयनेऽभयं प्रतिष्ठा विन्दते अथ सोऽस्य गती भवति (तैत्तिरीये २।७) इत्यादिना ।

19 *And scripture speaks of the union with it (the Anandamaya) of the soul which has acquired knowledge about it* On this ground also the term 'Ānandamaya' cannot be applied either to the Pradhāna or the individual soul, namely that scripture speaks of the union with it, acquiring its nature, which is liberation,—of this, the individual self, when it has acquired knowledge about it Thus, “It is only when the creature gains an immovable footing on this invisible, incorporeal, inscrutable, and self-supported One, that he becomes fearless ” (*Taittiriya* II 7)

२० । अन्तस्तद्वर्णोपदेशात् ।

२० । 'अन्त'—“अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्यस्य पुरुष दृश्यते हिरण्यवस्त्रं हिरण्यकेश आम्रवचात् सर्व एव सुवर्ण, तस्य यथा कप्यास पुण्डरीकमेवमग्निणी तस्योदिति नाम, स एव सर्वेभ्य पाप्मभ्य उदित, उदेति ह वै सर्वेभ्य पाप्मभ्यो य एव वेद” इति छान्दोग्ये (१।६।६,७) श्रूयमाण परमेश्वर एव, न कश्चित् प्राप्तुं तत्कर्म संचारी । कुत ?—‘तद्वर्णोपदेशात्’ तस्य हि परमेश्वरस्य ‘धर्म’ अपापविह्वलादय लक्षणा इह उपदिष्टा ।

20 ‘Antah’ (within) is God, for his nature is spoken of “Now, the golden person who is seen in the sun, the Person with golden beard and golden hair, all golden up to the tips of the nails, his eyes like the lotus of the colour of a monkey’s lower part, his name is *ut*, above, transcending all sin Verily he rises above all sin

who knows this (*Chhandogya* i vi 6 7) The Person spoken of in this passage is really the Supreme Lord and not any exalted individual self Why ?—Because in this passage the nature freedom from sin &c of the Supreme Lord is mentioned

२१ । मीदध्यपदेत्यायान्य ।

११ । सुनारी च "य चास्मि तिष्ठन् चादिग्राहकः समानि न ईद दान्ति
इति य चास्मिन् ईदमस्ति एव त आत्मा नर्पायत (बृहदारण्यक ३।७।१)
चातिङ्गीयमिमानि जीवन् ईद मीदध्यपदेत्यात् मीदध्यपदेत्यात् मीदध्यपदेत्यात् ।

21 *And God is distinct as scripture speaks of distinction* And as in another text namely He who dwells in the sun is distinct from the sun whom the sun does not know whose body the sun is, and who rules the sun within he is thy Self the Inner Ruler the Immortal (*Brihadāranyaka* iii 7 9) God is spoken of as distinct from the individual self who thinks of the sun as his body therefore God is distinct from individual selves

२२ । आकाशमसिद्धात् ।

११ । "अथ नास्ति का मतिरित्याकाश इति ईवाय (प्रवाचको कश्चि)
(ब्राह्मी वे १।८) आकाशो वै नामरूपयानिर्दिष्टता (ब्राह्मसूत्र ८।१४) इत्यायायु
सुतिष्ठ एव आकाशमसिद्धात् परब्रह्मवाचक । कुत ?—तस्मिन् तत्र तत्र तस्मिन्
व्यवस्थितं परब्रह्म एव नामरूपयानिर्दिष्टतादिविशेषव्यवस्थितम् ।

22. *Ether means Brahman because his attributes are spoken of* In texts like the following What is the

origin of the world' ? 'Ether', he (Pravāhana Jaivali) replied" (*Chhândogya*, 1 9) "Ether is the revealer of names and forms" (*Ibid*, viii 14) the term 'ether' means the Supreme Brahman and not elemental ether Why ? 'Because of his attributes,' because in those passages his attributes, that of being the revealer of names and forms and such others belonging to the Supreme Brahman are spoken of

२३ । अतएव प्राणः ।

२३ । 'अत' ब्रह्मलिङ्गकधनात् 'एव' "कतमा सा देवतेति प्राण इति जीवाच [उपसि चान्नायथ]" (छान्दोग्ये १।१।४, ५) इति अत्रोक्त 'प्राण' ब्रह्मवाचका, न वायुविकार-विषय ।

23 For the same reason, 'Breath' means Brahman For the same reason, that is, because Brahman's attributes are mentioned in the passage, "'Which is that deity ? he [Ushasti Chākṛāyana] said, 'Breath' " (*Chhândogya*, 1 11 4, 5) the term 'Prāṇā' (breath) means Brahman

२४ । ज्योतिश्चरणाभिधानात् ।

२४ । "अथ यदत परी दिवी ज्योतिर्दीप्यते" (छान्दोग्ये ३।१।३) इति, अत्रोक्त ज्योति ब्रह्मवाचकम्, न तत् प्रकृत सूच्यते । कुत ?—'चरणाभिधानात्', यत पूर्वस्मिन् वाक्ये (छान्दोग्ये ३।१।६) "पादोऽस्य सर्वामृतानि विपादस्यामृत दिवि" इति ज्योति-लक्षितस्य ब्रह्मण्य पादत्वेन चराचराणि कथितानि । पादत्वम् ब्रह्मलिङ्गमेव ।

24 *Light means Brahman because of the mention of feet* The term light in the passage, 'Now that light which shines above this earth (*Chhândogya* iii (13 7) means Brahman and not natural light. Why?—Because of the mention of feet—because a preceding passage namely 'One foot of it constitutes all beings three feet of it are the immortal in heaven' (*Chhândogya* iii 12. 6) speaks of the feet i.e. four aspects or manifestations of the same Brahman that is indicated by the term light? Now having feet (or various manifestations) is an attribute of Brahman alone.

२३ । अन्तोऽभिधानावेति चेन्न तथा चेतोऽर्पणनिगदात्-
याहि दर्शनम् ।

२३ । अन्तोऽभिधानम् पूर्वञ्चिन् वाक्ये (आन्तोऽन्ते ३।१।१) वाच्यत्वात्सम्बन्धस्य अभिव्यक्तिवत्त्वात् 'न' न ब्रह्म अभिव्यक्तिम् अस्ति 'इति चेत् यदि एवं ब्रह्मसि 'न' न एवं गच्छतीत्यम् ।—कुतः ?—तथा वाच्यत्वात्सम्बन्धस्य चेतोऽर्पणनिगदात् ब्रह्मसि विद्यमानत्वात् । वाच्यत्वात् वा इदं सर्वं मूर्तं यदिदं चिच्छ' अनेन वाक्येन ब्रह्मसि विद्यमानत्वात् निवर्तते । तथाहि दर्शनम् यत् विद्यमानत्वात् वाच्यत्वात् यदि ब्रह्म च यत्सम्बन्ध इत्यस्ति यथा, "एवं चेन्न ब्रह्म वा मङ्गलम् सौमित्राणां एतन्मन्त्राणां अर्थं एवं मन्त्रवत् अन्तोऽन्ते इति" (उत्तरार्धे अन्ते ३।१।१।१) ।

25 If it be said No for the Gâyatri metre is spoken of there" then we say No, for the fixing of the mind is thereby taught. For it is seen If it be objected that in the preceding passage (*Chhândogya* iii 12. 1) the Gâyatri metre is spoken of and therefore Brahman is not spoken of then the reply is that this objection is not valid. Why?

For thereby, that is by the metre called the *Gáyatrí*, the fixing of the mind in Brahman is taught. The sentence, “*Gáyatrí* is all this, whatever exists,” teaches us to fix our minds in Brahman. ‘For it is seen’, that is in other passages also, the meditation of Brahman by means of a phenomenon is found, for instance in the *Āitareya Āraṇyaka* III 2 3 12 “For the Bahvrīchas (the followers of the *Rigveda*) think of him in the great *Uktha* hymn, the Adhvaryus (the followers of the *Yajurveda*) in fire, the Chhandogas (the followers of the *Sāmaveda*) in the Mahāvratā ceremony”

२६ । भूतादिष्वपदेशोपपत्तेश्चैवम् ।

२६ । इत्यत्र कारणात् ‘एवम्’ पूर्वमिन् वाक्ये ब्रह्म एव कथितम् इति सिद्धम्, यत् तस्मिन् वाक्ये भूतादीन् पादान् ‘व्यपदिशति’ कथयति श्रुतिः । नहि ब्रह्म-अनाद्ययथे केवलस्य कृत्स्नं भूतादयः पादा उपपद्यन्ते ।

26 And so also because thus alone can natural objects be called ‘the feet’ On this ground also is it so, that is, the conclusion is right that Brahman is spoken of in the preceding passage, namely, that in that passage natural objects are spoken of as ‘the feet’ Of the mere metre, without reference to Brahman, natural objects cannot be spoken of as ‘the feet’

२७ । उपदेशमेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् ।

२७ । यत् अपि एतत् उक्तं पूर्वम्, “विपादस्याश्रितं दिवि” (छान्दोग्ये ३।१।६) इति सप्तम्या दौर्गाधारत्वेन उपदिष्टा, इह पुन “यदतः परी दिव” (छान्दोग्ये ३।१।७) इति पञ्चम्या सैर्वादात्वेन, तस्मात् ‘उपदेशमेदात्’ ‘न’ न तस्य इह प्रत्यभिज्ञानम् अस्ति

In the story of Indra and Pratardana in the *Kaushītaki Brāhmaṇa-Upaniṣad* it is said, "I (Indra) am the vital breath I am the conscious self Worship me as Life, as Breath" (vi 2) '*Prāṇa*' here means Brahman and not an individual god. How? Because of such understanding, because the connection of the words is understood as pointing to Brahman. If the sentence is considered from the beginning to the end, it is found that the connection of the words is intended to mean Brahman

२९ । न वक्तुरात्मीपदेशादिति चेदध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन् ।

२९ । 'वक्तुः' इन्द्रस्य 'आत्मीपदेशात्' आत्मविषयकथनात् 'न' न प्राणशब्द-
ब्रह्मविषय, देवतात्मविषय एव, 'इति चेत्' आशङ्क्येत, तत् न युक्तम् । 'हि'
यत् 'अस्मिन्' अत्र अध्याये, 'अध्यात्मसम्बन्ध' प्रत्यगात्मसम्बन्ध तस्य 'भूमा'
बाहुल्यम् उपलभ्यते । तस्मात्, अध्यात्मसम्बन्ध-बाहुल्यात् ब्रह्मीपदेश एव अयं, न
देवतात्मीपदेश ।

29 *If it be objected that this is not so, because Indra speaks of himself, then the reply is that this chapter contains many references to the Inner Self*

If it be objected that as the speaker, Indra, speaks of himself, the word '*Prāṇa*' does not mean Brahman, but an individual god, the objection is not valid For here, in this chapter, we find a multitude of references to the Inner Self So, because of a multitude of references to the Inner Self, the passage relates to Brahman, and not to an individual god

३० । शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् ।

३ । कथं तदि वक्तुं आसीदर्थः ?—शास्त्रदृष्ट्या 'अहं ब्रह्मास्मि' इति आर्षेण दृष्टमित्यवस्थाम् 'तु' उपदेशः इत्यस्य आत्मत्वमर्थम् । वामदेववत् यथा अयं वामदेवः प्रतिदेशे "अहं सन्तुष्टमहं सूर्यवेति (अथर्ववेद ३।१६।१) वक्तव्यम् ।

30 That reference to self by Indra is in accordance with the śāstric vision like that of Vāmadeva

Why then does the speaker refer to his own self?—According to śāstric vision Indra speaks of himself in accordance with the scriptures by realising like the Rishis, the truth I am Brahman just as Vāmadeva realised the truth I was Manu and Surya." (Rigveda iv 26.1)

३१ । जीव मुख्यप्राणं लिङ्गावेति चोपासनाद्वैविध्यादाश्रितत्वादिव तद्व्ययोगात् ।

३१ । 'जीव मुख्यप्राणं लिङ्गात्' अस्मिन् वाक्ये (आदीये ३।११) जीवलिङ्गस्य मुख्यप्राण-लिङ्गस्य च व्यवहारात्, न इति चेत् इह जीवमुख्यप्राणवती अन्यतत्, उभौ वा प्रतीयेतात, न ब्रह्म, इति यदि आशङ्क्यते तदा 'न न एतत् एवम् आशङ्कनीयम् । कुत ?—उपासनाविध्यात् एवं सति विविचम् उपासनम् प्रसज्येत—जीवोपासनं मुख्यप्राणीपासनं ब्रह्मोपासनं च इति । न च एतत् एतद्विन् वाक्ये अभ्युपगन्तुं शक्यम् तत्र अर्थेकत्वम् एव शक्यम् आपन्नितम् । आश्रितत्वात् अन्यथापि ब्रह्मलिङ्गवत्त्वात् 'प्राणेशश्च ब्रह्म' इति इह अत्रापि तद्विधीयात् ब्रह्मलिङ्गविधीयात् ब्रह्मीयदेशः एव अयम् इति स्मर्यते ।

अथवा, जीवोपासनाविध्यादाश्रितत्वादिव तद्व्ययोगात् इति, अत्र अयम् अर्थः—ब्रह्मवाक्ये अपि जीव-मुख्यप्राणलिङ्गं न विवक्ष्यते । कथं ?—उपासनाविध्यात् । विविचम् इह ब्रह्मणः उपासनं विवक्षितम्—(१) प्राणवर्त्येण, (२) प्रयाणवर्त्येण,

(३) स्वधर्मेण च । अन्यत्र अपि “मनोमय, प्राणशरीर ” (कान्दीये ३।१४।२) इत्यादी
उपाधिधर्मेण ब्रह्मण उपसर्जनम् आश्रितम् । इहापि तत् युज्यते । तथात् ब्रह्मवाक्यम्
एतत्, इति सिद्धम् ।

31 *If it be said, ‘No, for the marks of the individual self and those of the chief vital air are mentioned’, then we say, ‘No, for in that case there would be three forms of devout meditation, and because the word ‘Prāna’ being used in other passages for the Brahman, here also it is so used, as the same characteristics are mentioned’*

If the *pūrvapakṣa* says that as the marks of the individual self and those of the chief vital air are mentioned in this passage, either the individual self or the chief vital air or both are meant here, and not Brahman, then we say ‘No, it is not so, for in that case there would be three distinct forms of devout meditation prescribed in the same passage, namely that on the individual self, that on the chief vital air, and that on Brahman. But it is not reasonable to suppose that in the same passage three distinct forms are prescribed, it is rather reasonable to think that the passage has the same purport. As also, in another passage the word ‘*Prāna*’ is used for Brahman, because Brahman’s characteristics are mentioned there, therefore here also, the characteristics of Brahman being mentioned, it must be understood that it is Brahman alone that is spoken of’.

Or, the portion of the aphorism beginning with ‘*noṇāsā*’ &c may be explained otherwise, Thus Even in a passage speaking of Brahman, the characteristic marks of the individual self and the chief vital air are not conflicting elements. Why? Because of the three forms of devout

meditation Three forms of devout meditation on Brahman are intended to be taught here (1) that through characteristics of *Prāṇa* (2) through those of *Prajñā* (the individual self) and (3) through those of Brahman himself Elsewhere too, for example in such passages as He who consists of *manas* whose body is *Prajñā* &c." (*Chhāṇ* in 14 2) devout meditation on Brahman is taught with reference to his attributive adjuncts. This applies to the present case also. Therefore it is settled that the passage speaks of Brahman

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

द्वितीयः पादः—उपास्य-ब्रह्मबोधकास्यष्ट-श्रुतिवाक्यानां समन्वयः.

१ । सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात् ।

१ । छान्दोग्योपनिषदि शण्डिल्यविद्यायाम् परम् एव ब्रह्म उपदिष्टम् । कुत ?—
यत 'सर्वत्र' सर्वेषु वेदान्तेषु 'प्रसिद्धम्' ब्रह्म एव 'उपदिश्यते' । शण्डिल्यविद्या,
“सर्वं खल्विदं ब्रह्म तन्नलानिति शल्ल उपसीत । अथ खलु कतुमयः पुरुषः । यथा-
कतुर्बलिहीनो पुरुषो भवति तथैत प्रेत्य भवति । स कतुः कुर्वति । मनोमयं प्राण-
गरीरो भास्य सत्यसङ्कल्प आकाशात्मा सर्वकर्मो सर्वकाम सर्वगन्ध सर्वरस सर्व-
निदमभ्यात्तोऽवाक्यनादरः । एष स आत्माऽन्तर्हृदयेऽणीयान् ग्रीहेवा यवादा सर्वपादा
श्यामाकादा श्यामाकतण्डुळादा । एष स आत्माऽन्तर्हृदये ज्यायान् पृथिव्या ज्यायान्
अन्तरीचात् ज्यायान् दिवी ज्यायान् एभ्यो लोकेभ्यः । सर्वकर्मो सर्वकाम सर्वगन्ध
सर्वरस सर्वनिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादरः । एष स आत्माऽन्तर्हृदये एतद् ब्रह्मेतमित
प्रेत्याभिसम्भविताभीतिः । अथ स्यादद्वा न विचिकित्साऽसीति ह आऽन शण्डिल्य
शण्डिल्यः ।” (छा ३।१।४।१-४) ।

1. *Because the well-known Brahman is taught everywhere*

In the 'Sândilya-vidyâ' of the *Chhândogya* Upanishad, it is the Supreme Brahman that is taught Why ? For everywhere, in all the Vedântas, it is the well-known Brahman that is taught The Sândilya Vidyâ is as follows
“All this is Brahman, for all this originates, disappears

and continues in him. Meditate on him calmly. Man consists of will. As his will is in this world so will he be when he has departed from here. He should will accordingly. He who consists of mind (*i.e.* intelligence) whose body is life whose form is light whose thoughts are true who is (boundless) like space to whom belong all deeds, all desires, all odours and all tastes, who pervades all this, who is without speech and without partiality — this (Person) is my Self existing in the heart. He is smaller than a grain of wheat or barley, than a mustard or canary seed than even the kernel of a canary seed. This Self within my heart is greater than the earth greater than the mid regions (those between earth and heaven) greater than heaven greater than these worlds. He to whom belong all deeds all desires, all odours and all tastes who pervades all this who is without speech and without partiality — this is my Self in the heart this is Brahman. I shall reach him after departing from this world. He who has this faith has no uncertainty that is, he is sure to reach Brahman. Thus said Sāṅdilya, thus said Sāṅdilya. (*Chh* iii 14 14)

२। विवक्षितगुणोपपत्तये ।

१। इदं च। अत्रायं यत् विवक्षितं गुणं उपपत्त्यायाम् अपादिमतेन उपदिष्टा
अप्युपपत्त्यायाम् न चक। परमिन् ब्रह्मणि एव उपपत्तये ।

2 And because the attributes intended to be expressed are possible only in Brahman. This is another reason for the above conclusion—because the attributes

intended to be expressed, the attributes of having true thoughts and others, are possible only in the Supreme Brahman.

३ । अनुपपत्तेस्तु न शरीरः ।

३ । तेषां गुणानां शरीरे जीवे अनुपपत्तेः तु न शरीरं जीवं शङ्खित्यविद्यायाम् उपास्य ।

3 *Because they are not possible in the embodied self, therefore the embodied self is not taught* Because those attributes are not possible in the embodied self, therefore the embodied self is not to be meditated upon in the *Sāṅdilya Vidyā*

४ । कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च ।

४ । इतश्च न शरीरं मनोमयत्वादियुक्तं यस्मात् श्रुतिं मनोमयत्वादियुक्तम् उपास्यम् 'कर्मत्वेन' उपासकस्य प्राप्यत्वेन, तथा शरीरम् उपासकम् 'कर्तृत्वेन' प्रापकत्वेन 'व्यपदिशति' ।

4 *And because there is a reference as to object and subject* And for this reason also is the embodied self not that which has the attribute of 'consisting of *manas*' and such other qualities, because scripture speaks of that which is to be meditated on and which has the attributes of 'consisting of *manas*' and such other qualities as an object, as what is to be attained by the meditator, and of the embodied self, the meditator, as the subject or agent.

३। शब्दविशेषात् ।

३। इत्यत्र शरीरात् एव महीश्वरमित्यादौ द्रष्टव्यं तदर्थं तत्र शरीरात्
 महीश्वर इत्येव विदितं विमर्शितं भवति नानाशब्दस्यैव शब्दार्थे दत्ता इत्यर्थः
 (१।६।१।२) “एवम् एवम् च शब्दात् (२०।३।१ विमर्शितं प २। १) पुरस्ता
 त् १५. इति शरीरात्मिश्रितं शब्दं महीश्वर इत्येव विदितं महीश्वर इत्येव
 द्रष्टव्यं इति ।

5 *Because of the difference of words* And for this reason also is that which consists of *manas* and such other attributes different from the embodied self because in another scriptural passage treating of the same subject there is a difference of words, that is a difference in case ending between two words referring respectively to the Lord and the individual. In the *Satapatha Brahmana* (x 6. 3 2.) it is said “Thus that golden person is in the self” Here the term referring to the embodied self has the seventh case-ending, and the term person different from it and having the first case-ending refers to Brahman.

४। स्मृतिषु ।

४। विदितं तत्र च शब्दार्थे एव—एतत् “महीश्वर महीश्वरानां उद्देश्यं”
 इति (भग १८।६१) इत्याद्या अति शरीर परमात्मनो भेदं दृश्यते ।

6. *And because of the Smriti* Another reason for the conclusion is given. Because a *Smriti* passage like “O Arjuna, the Lord is seated in the heart of all creatures” (*Bhagavadgita* xviii 61) shows the difference between the embodied and the Supreme Self.

७। अर्मकौकार्वातद्वयपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं
व्योमवच्च ।

७। 'अर्मकम्' अल्पम्, 'ओकाः' स्थान यस्य स अर्मकौका, तस्य भाव अर्म-
कौकस्त्वम्, तस्मात्, 'अर्मकौकस्वात्' अण्वीयस्त्वादियुक्तात्, 'तद्वयपदेशात् च' तस्य
शाण्डिल्यविद्याविषयस्य अण्वीयस्त्वकथनात् च, 'न' न स परमात्मा, परन्तु शरीर एव, 'इति
चेत्, न' । कुत ?—'निचाय्यत्वात् एवम्' यत स एवम् अण्वीयस्त्वादियुक्तीपेत ईश्वरः
हृदयपुच्छरीके निचाय्य द्रष्टव्य इति उपदिश्यते । 'व्योमवत् च' एतत् द्रष्टव्यम् । यथा
सर्वगतम् अपि सत् व्योम सूचीपाशाद्यपेक्षया अण्वीय व्यपदिश्यते, एव ब्रह्मण अपि
हृदयेष्वपेक्षया अण्वीयस्त्वम् ।

7 If it be said 'No, because of the smallness of the space, and because of its being mentioned', then the reply is 'No, because Brahman has thus to be realised, and because of the similarity to ether.' If it be said that because of the smallness of space, that is because such attributes as minuteness are mentioned in the passage, and because the attribute of minuteness as belonging to the subject-matter of the *Sāṅdilya Vidyā* is expressly mentioned, therefore that is not the Supreme Self, but rather the embodied self, then we say 'No' And why ? Because it is taught that the Lord, as possessing such attributes as minuteness has to be realised in the lotus of the heart And he has to be considered as similar to ether As ether, though pervading all things, is spoken of as small when considered in relation to the eye of a needle or a die &c, so is Brahman said to be minute in relation to the heart

८ । सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वेद्येयात् ।

८ । ब्रह्मणः सर्वप्राप्तिं वदन्त्येवमात् संसार 'सम्भोगप्राप्ति' इति चेत् 'न । स तस्य सम्भोगप्रसङ्गः । वेद्येयात् इति शरीर परमेश्वरी विविध भवति । एतच्चात् जगदी विवेकात् एतस्य एव भोगः न इत्यर्थः ।

8. *If it be objected that from this the subjection of Brahman to pleasure and pain follows then the reply is No on account of the difference* If it be objected that on the supposition of Brahman being related to the hearts of all creatures it would follow that he is subject to the pleasures and pains of the world then we reply "No it would not follow that he is subject to pleasure and pain for there is a difference between the Creator and the creature. As the two are different only the latter is subject to pleasure and pain not the former

९ । अतो पराचरयद्व्यात् ।

९ । "यस्य ब्रह्म च चरत उभि भवत आदयम् । सत्युपनिषत्परीक्ष्य क इत्यादिद वचनं ॥ (ऋठ १।१।१३) यस्य ब्रह्मणो अतो ब्रह्मचर्यादि भवन् परमात्मा एव न इत्यर्थः । कुतः ?—पराचरयद्व्यात् इति पराचरयद्व्यस्य व्यापकसम्यक्त्वात् उच्यते । परमात्मनः चरन् न सम्भवति ।

9 *The eater means Brahman for he is mentioned as taking in the moving and the unmoving* In the *Kathopanishad* verse, He of whom both Brahmanas and Kshatriyas are food and death is the sustaining material who can say as to where he is,—it is so and so (1 2. 25)

the *Atmā*, the 'eater' of Brahmanas, Kshatriyas and others, is the Supreme Self, and no one else. How? For the taking in, the final absorption, of the moving and the unmoving, of the whole world, is possible only of the Supreme Self, not of any other thing or being.

१० । प्रकरणाच्च ।

१० । इतश्च परमात्मा एव इह 'अजा' भवितुम् अर्हति यत्कारणं प्रकरणम् इदं परमात्मनः,—“न जायते म्रियते वा विपश्चित्” (कठ १।२।१८) इत्यादि ।

10 *This follows also from the section* For this reason also it is possible only for the Supreme Self to be the 'eater', that this section, the one beginning with "The knowing Self neither is born nor dies" (*Katha*, 1 2 18) deals with the Supreme Self

११ । गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् ।

११ । कठवल्लीषु एव पठ्यते,

ऋतं पिवन्तौ सुकृतस्य लोके

गुह्याभ्रविष्टौ परमे परार्द्धे ।

छायातपो ब्रह्मविदो वदन्ति

पञ्चाग्रयो ये च दिशाचिकेता ॥ (१।३।१)

अत्र 'गुहा प्रविष्टौ' 'आत्मानौ' विज्ञानात्म-परमात्मानौ एव गृह्येते, न बुद्धिचेवज्ञौ ।
अत्र हेतुः,—“हि तद्दर्शनात्” यतः गुहाहितत्वं श्रुतिधृतिषु अभसत् परमात्मनः एव दृश्यते,
—“गुहाहितं गङ्गरेष्टं पुराणम्” (कठ १।२।१२), “यो वेदं निश्चितं गुहाया परमे व्योमन्”
तैत्ति १।१), “आत्मानमन्विष्य गुह्याभ्रविष्टम्” इत्याद्यासु ।

11 *The two who have entered into the cavity of the heart are the individual and universal selves [and not the understanding and the individual self] for it is seen.* It is said in the *Kathopanishad* In this world in the highest place of Brahman the two who have entered into the cavity of the heart are enjoying the fruits of their work. Those who know Brahman describe them as light and shade also those who feed the five fires (the house holders) and those who feed the fire thrice (1 3 1) In the phrase "the two who have entered into the cavity of the heart" the individual and the universal selves are mentioned, and not the understanding and the individual self (as some suppose). The reason is this,— It is seen "That is, in the *Śruti* and the *Smṛti* the Supreme Self alone is frequently spoken of as existing in the heart as for instance "Who is in the heart who lives in inaccessible places, and who is ancient (*Katha* i 2. 12) "Who knows (him) as hidden in the heart the highest heaven" (*Taittī* ii 1) Seek the Self who has entered into the cavity of the heart" &c.

१२। विशेषणम् ।

११। सुषुप्तम् विमलम् जीवन्मयी भवान्—सुषुप्तम् अन्तर्ब्रह्ममन्त्रमन्त्रादि भिन्नं चक्षुष्यं च पूर्वोक्तं विद्वान् बुद्धम् एव ।

12. *And on account of the distinction* The above conclusion is right also on account of the distinction mentioned in the *Śruti* between God and the individual self, namely the distinction of the goal and the goer the object thought of and the thinker and so on

१३। अन्तर उपपत्तेः ।

१३। “य एषोऽचिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति जीवाचतदन्तरमभयमेतद् ब्रह्मेति” (छान्दोग्ये ८।३।४) । अत्र ‘अन्तर’ अक्ष्यमन्तरं पुरुषः परमेश्वर एव । ‘उपपत्तेः’ यतः अत्र उपदिश्यमानं गुणजातं परमेश्वरे एव उपपद्यते ।

13. *The Person “within” is Brahman on account of attributes* “He said, this Person who is seen within the eye, that is the Self. This is the Immortal, the Fearless, this is Brahman” (*Chh viii 74*) Here “The Person within the eye” is the Supreme Lord, for the qualities mentioned here are attributable only to him.

१४। स्थानादिव्यपदेशाच्च ।

१४। कथं पुनः आकाशवत् सर्वगतस्य ब्रह्मण्यप्यल्पस्थानम् उपपद्यते ? अत्र उच्यते,—ब्रह्मण्युपलक्ष्यार्थं स्थानादिनामरूप-व्यपदेशः [“य पृथिव्या तिष्ठन्” “यश्चक्षुषि तिष्ठन्” (ऋह० ३।७) इत्यादिषु] श्रुत्यन्तरेषु अपि दृश्यते ।

14 *And on account of the mention of place and other things* But how can the location of a small space like the eye be attributable to Brahman, who is all-pervading as ether ? To this objection it is replied here, In other scriptural texts also, for instance, “Who, residing in the earth”, “Who, residing in the eye” (*Br iii 7*) names and forms like space and other things are mentioned as helps to the realisation of Brahman

१५ । सुखमिगितामिधानादेव ।

१५ । इतए अचिदुक्व वाभिर एव एता अचिदु वाव ताव सुखमिगता
 क्वतिम् । "अथा इदं ब्रह्म ते ह्यहं ब्रह्म" (ता ३।१ । ४) । इदं ब्रह्म सुखायै
 अहं ब्रह्म वाच्यते । इति तदर्थं इति ब्रह्म इति सुखायै ब्रह्म वाच्यम् ।

15 And also because the Person in the eye is mentioned as endowed with bliss For this reason also is the Person within the eye none but the Supreme Lord that in this text he is spoken of as endowed with bliss
 Breath is Brahman Ka is Brahman Kha is Brahman" (Chh iv 10 4) Ka means bliss and Kha ether Qualifying each other they indicate the blissful Brahman

१६ । श्रुतोपनिषत्कृत्यमिधानाच्च ।

१६ । इतए अचिदुक्व वाभिर एव एता अचिदु वाव ताव सुखमिगता
 क्वतिम् । "अथा इदं ब्रह्म ते ह्यहं ब्रह्म" (ता ३।१ । ४) । इदं ब्रह्म सुखायै
 अहं ब्रह्म वाच्यते । इति तदर्थं इति ब्रह्म इति सुखायै ब्रह्म वाच्यम् ।

16 And because the path of him who has heard the Upanishads is mentioned For this reason also is the Person within the eye none but the Supreme Lord that the path named the Devayana, which is assigned by the Sruti to him who has heard the secret science—the knower of Brahman—is here, in this text, mentioned as the path of him who knows the Person in the eye (Prasna i. 10 Chh iv 15 5)

१७ । अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः ।

१७ । यत् पुनरुक्तं कायात्मा विज्ञानात्मा देवतात्मा वा स्यात् अचिस्थान इति अव उच्यते,—‘न’ कायात्मादि ‘इतर’ इह ग्रहणम् अर्हति । कायात् ?—‘अनवस्थिते, न तावत् कायात्मन चक्षुषि गित्वावस्थान’ सम्भवति । ‘सम्भवात्’ यत् अस्तत्वादीना गुणानां न कायात्मनि सम्भव ।

17 *Not others, on account of impermanency and impossibility* And then as to the contention that the person within the eye is the reflected self, the cognitional self (the individual soul) or the self of some deity, it is said here, the reflected and other selves cannot be accepted here Why not? On account of impermanency the reflected and other selves cannot permanently exist in the eye And on account of impossibility the qualities of immortality &c cannot exist in the reflected and other selves

१८ । अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात् ।

१८ । बृहदारण्यके (तृतीयाध्यायस्य सप्तमब्राह्मणे) इतिव्यादिषु ‘अधिदैवादिषु’ य ‘अन्तर्यामी’ श्रूयते स परमात्मा एव स्यात्, न अन्य इति । ‘तद्धर्मव्यपदेशात्’ यतः तस्य परमात्मन धर्मा यमयितादय इह निर्दिश्यमाना दृश्यन्ते ।

18 *The ‘Inner Ruler’ of the presiding deities of the devas &c is the Supreme Self, as his attributes are mentioned* The “Inner Ruler” spoken of in the *Bṛhadāraṇyaka* (Chap III Brahmana 7) as ruling over the earth and other presiding deities among the *devas*, is the Supreme

Self and none other for in this passage the attributes of the Supreme Self—ruling and such others,—are found mentioned in this section

१८ । न च आर्त्तमतवर्त्तामिच्छापातः ।

१८ । 'न च आर्त्ते' शब्दस्य पुरुष प्रमाणम् पुरुषानिमग्नस्यैव भवितुम् अहति । न तद्वर्त्तामिच्छापात् यतः अर्त्ततः प्रमाणं विवक्ष्यमाणं द्रष्टव्यं च न पुरुषानिमग्नं च भवितुम् । "अदृष्टी द्रष्टव्यं न ज्ञातव्यं न ज्ञातव्यविभाती विभाता (इह ३।१।२३) इति हि वाक्यमर्थे भवति ।

19 *The Inner Ruler is not that spoken of in the Sāṅkhya Smṛiti for attributes not its own are spoken of* The Inner Ruler cannot be the *Pradhāna* spoken of in the *Sāṅkhya Smṛiti* for seeing and other attributes opposed to the nature of the unconscious *Pradhāna* are mentioned with reference to the Inner Ruler About the end of the passage (Br lil. 7 23) it is said of him 'He is the unseen seer the unheard hearer the unthought of thinker the unknown knower

२० । शरीरयोर्मयेऽपि हि मेदेनैवमधीयते ।

२० । शरीरं जीवात्मा 'च' न चत्पञ्चासी स्यात् यतः 'उभये अपि ज्ञातृन ज्ञाता' नाप्यन्दिता चत्पञ्चासीति 'मेदेन' निषण्ण निषण्णदिमेदेन 'एव' शरीरम् अधीयते पठन्ति । 'यो विद्यानि तिष्ठन्' इति ज्ञाताः । यतः विद्यानं ज्ञानेन शरीरं लब्धते । 'यं पश्यन्ति तिष्ठन्' इति नाप्यन्दिताः । यतः पश्यन्ति शरीरं वाचकः ।

20 *The Inner Ruler is not the embodied self for*

both the schools speak of it as different The 'Inner Self' is not the embodied self, for both the schools,—the Kanvas and the Mādhyandīnas (in their different readings of the section) speak of it (the embodied self) as different from the Inner Ruler,—the former as the ruled, and the latter as the ruler The *Kānvās* read, "Who, dwelling in the understanding" Here 'the understanding' means the embodied self The Mādhyandīnas read, "Who, dwelling in the self" Here 'the self' indicates the embodied self

२१ । अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तः ।

२१ । सुखकोपनिषदि श्रुते "यत्तदद्रेक्ष्यमग्राह्यमगीतमवर्णमचक्षुःश्रोत्र तदपाणि-
पादं नित्यम् । विमुक्तं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं तदभूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः" (१।१।६) ।
अथ य 'अदृश्यत्वादिगुणको' भूतयोनिं प्रोक्तं स परमेश्वर एव, न अन्य । 'धर्मोक्तः'
यत् तस्य एव धर्मा अत्र उक्ताः ।

21 *He who is spoken as having the qualities of being unseen &c is the Supreme Lord, for his attributes are mentioned* In the *Mundaka Upanishad* it is said, "That source of things which the wise see, is invisible, intangible, uncaused, uncoloured, without eyes and ears, without hands and feet, eternal, omnipresent, all-pervading, extremely subtle and undecaying" (I 1 6) The source of all things spoken of here as 'having the qualities of being unseen &c) is the Supreme Lord, and none other, as it is his attributes which are mentioned here

२२ । विशेषण-भेदव्यपदेशाभ्याञ्च नेतरौ ।

२२ । इतश्च परमेश्वर एव भूतयोनिः, 'न' 'इतरौ' शरीर प्रधानं वा, यत् श्रुति

एवम् भूतमिति शरीरान् एव तान् च विवेकिन विवदन्त्यन्, भूतम् च 'अदिति' वदन्ति । तदिति

निष्ठा इमून् पुरम् न वदन्त्यन्ति दत्त ।

२५ वा इमन्तः शरीरान् एव तान् च ॥ (सु. १।१।३)

22. *The Supreme Lord is the source of all things and not the other two because of his being given specific attributes and his being spoken of as different. For this reason also it is the Supreme Lord and not the other two,—the embodied self and the Pradhāna—which is the Source of all things, that Scripture gives specific attributes to the Source of all things that it speaks of and differentiates him from both of them. For instance it is said (ii. 1. 2) 'That Divine Person is incorporeal, he is within and without, unborn, without breath, without a sensorium, pure and higher than the high, undecaying (person or principle meaning either the Lower Brahman or the eternal creative power of God).'*

२३ । इतोपस्थासाध ।

२४ । तत्र एव नृपते,—

अधिमर्हं चक्षुषी चन्द्रमयी

दिवा शशि वाग्बलाय विना ।

वायुः शशी दृढं विचक्षणम्

पदां पृथिवी शिवं सर्वभूतानां च ॥ (सु. १।१।४)

एवम् उपायसाधम् तत्र भूतयोनिः सर्वविद्याऽग्राहकश्च यथा यथासाधम् च यथा 'व'

स परमेश्वर एव, न शरीरः, न प्रधानम् । न शरीरस्य अल्पशक्तेः, न अपि अनात्मनः प्रधानस्य, अयं अपीपन्यासः सम्भवति ।

23 *And because of the description of his form*
In the same section it is said,—“Heaven is his head, the sun and the moon are his eyes, the quarters his ears, the uttered Vedas his speech, air his breath, and the world his heart. Out of his two feet has come out the earth. This Person is the Inner Self of all creatures ” Because of the description of form here,—the form of the Source of all things as consisting of all appearances, it is the Supreme Lord, and neither the embodied self nor the *Pradhāna*. Such a description of form is not possible in the case either of the embodied self whose power is limited or of *Pradhāna*, which is a not-self

२४ । वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् ।

२४ । आन्दीग्योपनिषदि पञ्चमप्रपाठके एकादशादिषु अध्यायेषु “को नु आत्मा किं ब्रह्म” इति, “आत्मानमेव ब्रह्म वैश्वानरः सम्प्रति अब्येपि तमेव नो ब्रूहि” इति च उपक्रम्य द्युसूर्यवात्वाकाश-वारिपृथिवीनां सुतेजस्वादिगुणयोगम् एकैकोपासन-निन्दया च वैश्वानरं प्रति एतेषां मूर्त्तादिभावमुपदिश्य आत्मायते, “यस्त्वेवमेव प्रादेशभावम् अभि-विमानम् आत्मानं वैश्वानरम् उपपान्ते स सर्वेषु लोकेषु सर्वेषु भूतेषु सर्वेष्व्वात्मव्यवसृजति । तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानरस्य मूर्त्तेः सुतेजाश्चतुर्विधश्च प्राणः पृथग्वर्त्मात्मा सन्देहो बहुलः’ बक्षिरेव रयि पृथिव्येव पादावु एव वेदिर्लोमानि वह्निर्हृदयं गार्हपत्यो मनोऽन्वाहार्यपचन आस्यमाहवनीयः” इत्यादि । अत्र “वैश्वानर आत्मा” परमात्मा भवितुम् अर्हति । कुत ?—‘साधारणशब्दविशेषात्’ । साधारणशब्दो विशेषः साधारणशब्दविशेषः । यद्यपि एतौ उभयौ अपि आत्मवैश्वानरशब्दौ साधारणशब्दौ, वैश्वानरशब्दस्तु जाठर-भृताग्नि-देवतानां तथानां साधारणः, आत्मशब्दश्च जीवपरमेश्वरयोः द्वयोः, तथापि विशेषो

दग्धं दध परमेष्ठपरत्वं तयोः सम्प्रत्यक्षे । उद्वृत्तपुत्रिष्ठिनि निष्ठानि
परमेष्ठं नृ पृष्ठं त्वमयति ।

24 *The Vaisvānara means the Supreme Lord on account of the particular meaning of the general terms* In the fifth *Prapāthaka* of the *Chhāndogya Upanishad* in the chapters beginning with the eleventh the scripture, beginning with "What is our self and what is Brahman?" and "You now know this Vaisvanara self do thou instruct us about him" teaches that heaven the sun air ether water and the earth possess the qualities of good light &c disparages the distinct meditation of each of these and teaching that they stand to the Vaisvānara as the head &c. says, But he who meditates on the Vaisvānara Self as thus limited as in space eats food in all worlds in all beings, in all selves. (However) of this Vaisvānara verily the head is possessed of good light the eye multiform (or having the world as its form) the breath moving in various courses, the trunk manifold the bladder wealth the feet the earth the chest the altar the hairs the holy grass, the heart the Gārhapatya fire the *manas* the Anvā hārya fire and the mouth The Āhavanīya fire &c. Here the "Vaisvānara Ātmā is the Supreme Self Why?— On account of the particular meaning of the general terms. Though both the terms, Ātmā and Vaisvānara are general terms, Vaisvānara meaning indifferently the gastric juice the elemental fire and the god of fire, and Ātmā meaning the individual and the Universal Self yet they have here a particular meaning which shows that they are here applied to the Supreme Lord. The attributes mentioned in the texts quoted point to him alone.

२५ । अर्थमात्रमनुमानं स्यादिति ।

२५। परमेश्वरस्य अर्थमात्रं स्मृत्युक्तं भगवद्गीतैकादशाध्यायादिषु उक्तं तैत्तिरीयस्य वैश्वानरश्रुतिम् अनुमापयत्, अस्य वैश्वानरशब्दस्य परमेश्वरपरत्वेन अनुमानं लिङ्गं गमकं स्यात् इत्यर्थः । 'इति'शब्दः हेत्वर्थः ।

25 And because the form described in the *Smṛiti* is an inference The world-form of the Supreme Lord described in the *Smṛiti*, for example in the eleventh chapter of the *Bhagavadgīta*, helps to infer (or explain) the Vaisvānara *Smṛiti* passage on which it rests, that is, constitutes an indicatory sign of the term 'Vaisvānara' denoting the Supreme Lord 'Iti' in the aphorism means 'therefore'

२६ । शब्दादिभ्योऽन्तःप्रतिष्ठानान्नेति चेन्न तथा दृष्टुप- देशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते ।

२६ । अथ शङ्का—'शब्दादिभ्यः' अर्थान्तरप्रसिद्धेभ्यः वैश्वानराध्यादिशब्दभ्यः, 'अन्तःप्रतिष्ठानात्' वैश्वानरस्य पुरुषाभ्यन्तरावस्थान-कथनात् च, 'न' न वैश्वानरः परमेश्वरः, परन्तु जठराग्नि एव प्रत्येतस्य । शङ्कानिराशः,—'तथा' जठराग्नौ 'दृष्टुपदेशात्' परमेश्वर इत्यत्र उपदेशात्, वैश्वानरस्य परमेश्वरार्थं युक्त एव । 'असम्भवात्' वैश्वानरस्य कथितपुरुषलक्षणास्य अर्थान्तरस्य असम्भवात् च न शङ्का युक्ता । 'पुरुषम् अपि च' 'एनम्' वैश्वानरम् 'अधीयते' वाजसनेयिनः शतपथब्राह्मणे ।

26 If it be said, "No, because of the word and other reasons, and because of its existing within," then the reply is, "no, because we are told to see him there, because of the impossibility, and because one school,

speaks of him as the Person Our opponent may object thus —Because of the word and other reasons, that is because there are words in the text such as 'Vaisvānara and Agni' which are well known to mean other things and because of its existing within that is because the text speaks of the Vaisvānara as existing within the individual therefore Vaisvānara does not mean the Supreme Lord but the gastric juice. Our reply to the objection is as follows. Because the text teaches us to see the Supreme Lord there in the gastric juice therefore the Vaisvānara properly means the Supreme Lord and nothing else. And because of the impossibility that is because it is impossible that the Vaisvānara which is spoken of as possessing the characteristics of a person should mean otherwise therefore the objection is invalid. Besides, the Vājasaneyins in the *Satapatha Brahmana* speak of the Vaisvānara as a person.

२७ । अतएव न देवता भूतञ्च ।

१० । 'यत् एव उक्तेभ्य ईदृशं न देवान् देवता अप्रदेवता, न भूतं च भूतानि च ।

27 From this verily that is for these reasons, Vaisvānara is neither a god—not the god of fire,—nor an element —i.e. not the elemental fire.

२८ । साक्षादप्यविरोधं जैमिनि ।

१८ । साक्षात् अपि अऽऽप्युपाधि मुख्यं विना अपि उक्तवान् परमेश्वरोपासन परित्यक् 'अविरोधं' न कश्चित् विरोधं अस्ति, इति जैमिनि मन्वते ।

28 *Jaimini thinks that even in supposing direct meditation there is no contradiction* Jaimini thinks that even if we suppose that the meditation of the Supreme Lord is taught in that passage directly, without reference to the adjunct of the digestive fire, there is no contradiction

२८ । अभिव्यक्तैरित्याश्मरथ्यः ।

२८ । 'अभिव्यक्तै' हृदयादिषु उपलब्धिस्थानेषु परमेश्वरस्य विशेषण-प्रकाशात्, "इति" "प्रादेशभाव" श्रुति (छा० ५।८।१) तस्मिन् अपि उपपद्यते, इति 'आश्मरथ्यः' एतन्नामक आचार्य्य मन्यते ।

29 *Asvarathya thinks that the text applies to the Supreme Lord on account of manifestation* 'On account of manifestation' that is, as the Supreme Lord is specially manifested in such places of realisation as the heart, the text speaking of *pṛādeśhamātra*, 'of the measure of a span' (Ch v 8 1) applies to him, so thinks Āchārya Āsmarathya

३० । अनुष्मृतेर्वादरिः ।

३० । 'अनुष्मृते' यत् प्रादेशभावहृदयस्थितेन मनसा परमेश्वर अनुष्मर्य्यते 'ध्यायते', तत् स "प्रादेशभाव" उच्यते, इति मन्यते 'वादरि' नामक आचार्य्य ।

30 *Badari thinks that God is so called on account of meditation* 'On account' of meditation, that is because the Supreme Lord is meditated upon by the mind which is situated in the heart, which is of the measure of a span, so

he is described as of the measure of a span—so thinks Ācharya Bādari

३१ । सम्पत्तेरिति जैमिनिभूया हि दर्शयति ।

३१ । 'सम्पत्ते' सम्पदुपासना निमित्तं 'आदिममात्रं' द्रुति स्तात् 'इति' सम्पत्ते
नमिति । 'तदा हि' समागमकाले वाङ्मनेमिब्राह्मण (१ । १ । १) परमेश्वर
आदिब्रह्मावस्थितिं दर्शयति । सम्पत्तिं सम्पदुपासना वा — ध्यानेन दृश्यवस्तुनि
परमेश्वरं च दर्शयति ।

31 *Jaimini says the text is intended for sampatti (a form of meditation) Another text of a similar import shows this For sampatti—for teaching the sampat form of meditation the "pradesamātra text is intended—so says Jaimini Another text of a similar import the Vdjasaneyi Brahmana (Satapatha x 6. 1) teaches meditation on the Supreme Lord in the heart of the measure of a span Sampatti or sampat updsand means the realisation of the non-difference of the Supreme Lord with a visible object*

३२ । आसनस्ति चैनमस्मिन् ।

३२ । 'अस्मिन्' मूढजडकालागमि आदिभूमादि 'एतम्' परमेश्वरम् आसनमिति
आवासात् 'च' आवासापनिबन्धि ।

32 *And the Jābālds speak of him as in that place And the Jābālds also in the Jābālopanishad speak of him as dwelling in that place, that is in the span measured space between the head and the chin*

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

तृतीयः पादः ज्ञेय-ब्रह्मबोधकास्पष्ट-श्रुतिवाक्यानां समन्वयः



१। द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् ।

१। मुख्यकोपनिषदि श्रूयते,—

यस्मिन् द्यौ पृथिवी चान्तरिक्षमोत

मन सह प्राणैश्च सर्व्वे ।

तमेवैकं जानथ आत्मानमन्या

वाचो विमुञ्चयामृतस्यैव सेतु ॥ (रा० १५)

अत 'द्युभ्वाद्यायतनं' द्यु-भू-आदि-आयतनं स्वर्गपृथिव्यादेः आधारात्, ब्रह्म एव,
न अन्यत् । कुत ?—'स्वशब्दात्' अस्मिन् आयतने ब्रह्मवाचकस्य 'ब्रह्म'शब्दस्य
प्रयोगात् ।

1 *The Support of heaven, earth &c, is Brahman, on account of the use of his own proper word, i e 'self'*
It is said in the *Mundaka Upanishad* "Know that one self alone in which heaven, the earth, the sky, and the sensorium, with all the vital airs, are woven Give up other words He is the bridge of immortality" (II 2 5) Here the support of heaven, earth &c is Brahman, and nothing else Why ?---Because the word 'self', which properly means Brahman, is applied to it

० । सुतोपसृज्य अपदेयात् ।

१ । इति परम् एव इह धुमापायतनं द्योत् अथ 'सुतोपसृज्यता सुतो
आत्मनेन द्योता अस्ति प्रमाणा इत्यनेन । तथाहि —

यथा नद्यः अन्येनागा समुद्रं

इति मयानि नामकपि विद्वान् ।

तथा विद्वान् नामकपादिमुक्तं

५१५१ पुनश्चमुपतिष्ठिम् ॥ (सु. १।१।८)

2 Because he is spoken of as one to whom the liberated go. On this ground also is the support of heaven and earth Brahman and nothing else that he is spoken of as one to whom the liberated go as to their self. For instance it is said in the same Upanishad — As flowing rivers are absorbed in the sea, giving up their names and forms so the wiseman freed from name and form enters the Divine Person who is higher than the high " (iii 2 8)

२ । नाशुभानमनच्छब्दात् ।

१ । 'न अशुभानम् न सांख्यमिति परिच्छित्वा प्रधानम् इह धुमापायतनमेव
प्रतिपद्यते । अत्राह — अतश्चत्वात् अशुभमिति वचने नानुप्रतिपादकस्य अशुभ-
अशुभनात् ।

3 Not the inferred on account of the absence of words denoting it. It should not be thought that the inferred, that is the Pradhāna assumed in the Sāṅkhya Smṛiti is the support of heaven and earth. Why?—Because no words denoting it are mentioned in the text in question

४ । प्राणसृच्च ।

४ । 'प्राणसृत्' जीव 'च' न दग्ध्वाद्याप्ततनम् ।

4 *Nor is the living self* Nor is the living (lit life-bearing), that is the individual self, the support of heaven and earth

५ । भेदव्यपदेशात् ।

५ । यत श्रुति "तमेवैकं जानय स्वात्मानम्" इति (२।२।५) ज्ञेयज्ञातृभावेन जगदीयतनात् प्राणसृत्त भेदं व्यपदिशति ।

5 *For distinction is shown* For scripture, in saying "Know that one self alone" (II 2 5) shows the distinction of the living self from the Support of the universe as the Knower

६ । प्रकरणात् ।

६ । यत इदं प्रकरणं परमात्मन एव ।

6 *Because of the section* Because the present section relates to the Supreme Self alone

७ । स्थित्यदनाभ्याच्च ।

७ । तृतीयमुच्छ्रुते,—

ज्ञा सुपर्णा सयुजा सखाया
समान वृच्च परिप्लवजाते ।
तथोन्म प्लिप्लव स्वादिति

अनन्यत्रन्योऽभिचाकशीति ॥ (सु० ३।१।१ , ऋक् १।१६४।२१)

अथ भिन्नदशायां परमात्मनः भिन्नं बीदासीत्येव चरन्त्यान तया जीवन्मात्रेण
‘अद्वय’ सम्भवात्तन्मत्, इति भेदस्य चाभावात् ‘अद्वय’ इत्येतस्य च बीदस्य सिद्धम् ।

7 *And by reason of indifference and eating* It is said in the third *Mundaka* — ‘Two birds, related to each other and friends, are sheltered in the same tree. One of them eats sweet fruits, while the other looks on without eating (in. 11 *Rik* I 164 21) Here by reason of indifference and eating that is by the indifference of the Supreme Self and the eating—the enjoyment of the fruits of its actions on the part of the individual self—two distinguishing marks it is established that the support of heaven and earth is not the individual self

८ । भूमा सम्प्रसादादभ्युपदेशात् ।

८ । आत्मीयस्युक्तं (पा० २२ २३ इत्याद्यासु) ‘भूमा’ प भाव्या एव न प्राणः ।
अद्यात् १—सम्प्रसादात् अभ्युपदेशात् । सम्प्रसाद इति सुपुंसं शानम् उच्यते
सम्प्रसादोऽस्तीति अद्यात् इति निष्कर्षात् । तस्मात् न सम्प्रसाद इत्याद्या प्राणः जायते
इति । (मन्त्रे ३३) प्राणः एव सम्प्रसादं भविष्यति । प्राणात् एव भूमा उपदिश्यते
भावनत्वात् प्राणात् अद्यात् परमात्मा भूमा भवितुम् अर्हति ।

8. *The Bhṛmā is the Supreme Self for it is spoken of as higher than the vital air* The *Bhṛmā* (Infinite) spoken of in the *Chhândogya Sṛuti* (viii. 23 24 &c.) is the Supreme Self and not the vital air Why ?—For it is spoken of as higher than “the state of great bliss. “The state of great bliss” means the state of dreamless sleep on account of the description of it,—the self feels great bliss

in it (*Prasna* iv 6) In that state of great bliss the vital air (it is said) awakes (*Prasna* iv 3) So here, by "the state of great bliss" the vital air is meant Because the *Bhūma* is spoken of as higher than the vital air, therefore the '*Bhūma*' is the Supreme Self, different from the vital air

८ । धर्मोपपत्तेश्च ।

८ । अपि च वे भूम्नि श्रूयन्ते धर्माः, अन्यद्दर्शनादि व्यवसायाभावः, सुखत्वम्, अमृतत्वम्, स्वमहिमप्रतिष्ठितत्वम्, सर्वगतत्वम्, सर्वान्धत्वम् च, एते परमात्मनि एव उपपद्यन्ते । अतः परमात्मा एव भूमा ।

9 And the attributes of the *Bhūman* that are mentioned, the absence of seeing, hearing &c, other things, blissfulness, immortality, establishment in his own glory, all-pervasiveness, and being the self of all, are all possible only of the Supreme Self Hence the Supreme Self alone is the *Bhūmā*

१० । अक्षरमखरान्तर्धृतेः ।

१० । बृहदारण्यकोक्तम् (३।८।७, ८) 'अक्षरम्' परमात्मा एव, न वर्णः । 'अखरान्तर्धृते' पृथिव्यादेः आकाशान्तर्धृत्य विकारजातस्य धारणात् । तत्र समस्तस्य ध्विकारजातस्य आकाशे प्रतिष्ठितत्वम् उक्त्वा "कस्मिन् न खलाकाशं शीतश्च प्रीतश्च ?" इति अनेन प्रश्नेन इदम् अक्षरम् अवतारितम्, तथा च उपसङ्गतम्,—“एतस्मिन् न खल्वक्षरे गार्धाकाशं शीतश्च प्रीतश्चेति । न च विकारजातधारणं ब्रह्मणः, अन्यत् सम्भवति ।

10 *The Akshara is the Supreme Self on account of its supporting all phenomena* The Akshara mentioned in the *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* (iii 8 7 8) is the Supreme Self and not a letter on account of its supporting all phenomena beginning with the earth and ending in the ether. There having spoken of all phenomena as supported by ether the scripture introduces this *Akshara* with the question "In what is ether woven like warp and woof?" and concludes thus—"Verily O Gārgi it is in this Akshara that ether is woven like warp and woof. Now it is not possible for any one or anything else than Brahman to support all phenomena."

११ । सा च प्रमादनात् ।

११ । सा च' अत्र 'प्रमादनात्' परमेश्वरस्य एव कार्यं । अस्यात् ?—प्रमादनात् यतः प्रमादनादपूर्वकं कारणम् इह दूयते—'एतन्न सा च परमं प्रमादने मासि सूर्या चन्द्रमसौ विद्यन्ते तिष्ठतः' (इह १।८।८) इत्यादिना । प्रमादनात् च परमेश्वरं अत्र न दर्शयन् प्रमादनात् समर्थम् ।

11 *And this is the work of the Supreme Lord only on account of command* And this, the supporting of all phenomena beginning with the earth and ending in ether is the work of the Supreme Lord alone. Why?—On account of command—for texts like "By the command of that Akshara, O Gārgi the sun and the moon exist supported (Br iii 8. 9) speak of supporting by command. Now commanding is the work of the Supreme Lord. It is not possible for an inanimate object

१२ । अन्यभावव्यावृत्तेः ।

१२ । इतश्च अक्षरम् परमात्मा एव, यत् श्रुतिः अक्षरम् 'अन्यभावात्' वर्णाङ्ग-
चेतनभावात् 'व्यावृत्तयेति' प्रयक्तया कथयति, "तदा एतदक्षरं गार्ग्यं दृश्युत
श्रीवसत भन्तविजोत विज्ञात (ब्रह्म० ३।८।११) इत्यादिना ।

12 And on account of its being distinguished from things which are different And for this reason also is the Akshara nothing but the Supreme Self, that scripture distinguishes the Akshara from 'things which are different,' that is inanimate objects such as letters, for instance in the text "That Akshara, O Gárgi, is an unseen seer, an unheard hearer, an unthought of thinker and an unknown knower" (Br III 8 11)

१३ । ईक्षतिकर्म-अपदेशात् सः ।

१३ । प्रश्नोपनिषद पञ्चमप्रश्ने उक्त ओकार 'स' परमात्मा एव, यत् तम्
'ईक्षतिकर्म'त्वेन ध्यानविधयरूपेण 'अपदिशति' श्रुति — "स एतस्माज्जीवधनात् परात्पुन-
पुरिश्रय पुरुषमीक्षते" । (प्रश्न० ५।५) इति ।

13 It is he, for he is spoken of as the object of sight. The 'Om' mentioned in the fifth *prasna* (question) of the *Prasna* Upanishad is 'he', the Supreme Self, and none else, for the scriptural text, "from this Concentration of life (i e the source of all life) he sees the Person, higher than the high and pervading all organisms" (Pr v 5) speaks of him as the object of sight, that is of meditation

गति-ब्रह्मलोकशब्दौ भवतः । “इमां सर्वान् प्रजां पश्यन्तर्ह्यन्तरा एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति ।” (ऋ० ८१२) तत्र प्रकृतं दृश्यं ब्रह्मलोकशब्देन अभिधाय तद्विषया गतिं प्रगाशब्दवाच्यानां जीवानाम् अभिधीयमानां दृश्यस्य ब्रह्मतां गमयति । ‘तद्याहि’ श्रुत्यन्तरे (ऋ० ८१२) “सता सोम्य तदा रूपमस्मी भवति” इति एवमादौ पुनरावस्थायाम् ब्रह्मविषयं गमनम् ‘दृष्ट’ । तत् एव दर्शनं दृश्यस्य ब्रह्मत्वाच्चत्वे ‘लिङ्गम्’ प्रमाणम् ।

15 The “small” (*ākāśa*) is Brahman on account of going and a term, for thus is it seen, and this seeing is a sign. For this reason also is the Supreme Lord alone the “small” that at the end of the passage treating of the “small” there is the mention of a going and there is the term “Brahmaloka,” both of which refer to the Supreme Lord. “All these creatures,” it is said, “day after day going into that Brahma-world do not discover it” (*Ch viii 3 2*) This passage speaks of the “small” in the term “Brahma-world” and of individual selves called “creatures” as going there, and thus shows that the “small” is Brahman. And in another scriptural text, “He, my dear, becomes united with the True &c” (*Ch vi 8 1*) we read of the self going to Brahman in dreamless sleep, and this becomes a sign or proof that the “small” means Brahman.

१६ । धृतेष्वसहिष्णोऽत्यास्मिन्नुपलब्धेः ।

१६ । “अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषा लोकानामसर्गदाय” । (ऋ० ८१२) अत्र दृश्यस्य ‘धृते’ च जगद्धारणात् च परमेश्वर एव दृश्यः । कुत ?—‘अस्मिन्’ परमेश्वरे ‘अथ’ ‘सहिष्णु’ जगद्धारणशक्ते ‘उपलब्धे’ दर्शनात् श्रुत्यन्तरे,—“एतस्य वा अक्षरस्य प्रगाशने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विष्टौ तिष्ठतः” (ऋ० ३८८) इत्यादौ ।

18 *If it be said, from the mention of the other one, that that is meant, we say 'No', because of the impossibility* If it be doubted that because at the end of the passage the other one, that is the individual self, is meant by the "small," then we must say that this doubt should not be cherished, because the attributes of sinlessness &c, are impossible in the case of the individual self

१८ । उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्य ।

१८ । 'उत्तरात्' उत्तराद्यात् प्रागापत्यात् वाक्यात् "एवमेवैव सन्मसादीत्या-
च्छरीरात् समुत्थाय पर ज्योतिरुपसम्पद्य भवेत् रूपेणाभिनिव्ययत ।" (छा० ८।१।३)
इत्यादि 'चित्' यदि जीवश्च । भवेत्, सा न युक्ता, यत् 'आविर्भूतस्वरूप' आनन्देन
प्रकाशितब्रह्मभाव जीव एव तत्र उक्त । 'तु' शब्द पूर्वपक्षनिरासार्थः ।

19 *If the doubt arises from a subsequent passage, we say that there the individual self, with its true nature manifested, is spoken of* If the doubt that the "small" is the individual self arises from a subsequent passage where Prajāpati speaks, for instance the text, "Thus does this serene being, rising above this body, and having reached the highest light, appears in its own form" (Ch १।१२ ३), then it is not reasonable, for that passage speaks of the individual self with its unity with Brahman manifested through the power of knowledge 'Tu' (but) rejects the objector's view

२० । अन्यायस्य पराभारः ।

२० । दहरवाक्यशेषस्य जीव-पराभारं च 'अन्याय' परमेष्ठिनस्वरूप निर्देशार्थः ।

20 *And the reference has another meaning And the reference to the individual at the end of the passage treating of the small" has another meaning—it is meant to set forth the real nature of the Supreme Lord*

२१ । अहंशुतेरिति चेत् तदुक्तम् ।

११ । अहंशुते दहामण्य अनायतेन सुतो दहामण्य अहंशुतेन दहामण्येन वाच्य इति चेत् 'तत्' समावापम् द्वितीयपक्षस्य सत्यं न 'उक्तम्' एव ।

21 *If the doubt arises from the scriptural declaration of smallness it has been answered elsewhere If it is objected that the small does not mean the Supreme Lord because the term dahara means small and scripture speaks of the dahara dksa as small then we say that we have answered the objection in the seventh aphorism of the second pāda*

२२ । अनुक्षतेऽप्य च ।

११ । अनुक्षतेऽपि च उक्तम् —

न तत्र क्षीयते न च क्षीयते न

मेवा विद्युती भाति कृतीऽप्यपि ।

तमेव भातमनुभाति सर्वं

तस्य भासा सम्मिष्टं विभाति ॥ (१।१।१)

अवीर्य सर्वप्रकाशक आकाशप्रकाश एव । अतः १—अनुक्षते अनुभातम्

“तमेव भातमनुभाति सर्वम्” इति सर्वस्य तदनुभातप्रवणात् । ‘तस्य च’ “तस्य भास सर्वमिदं विभाति” इति च परमात्मानं गमयति ।

22 On account of reflecting, he who is spoken of in the Mundaka text is the Supreme Self And “his” &c. indicates that Self The Mundaka Upanishad says, “The sun does not shine there, nor do the moon and the stars These lightnings do not shine there How can this fire ? After that shining One alone does all shine All this shines by his light ” (II 2-10) The all-revealing Self spoken of here is the Supreme Self Why ? On account of ‘reflecting,’ for in the clause “All shines after him” all things are said to reflect him ‘And his,’ i e “And all this shines by his light,” also indicates the Supreme Self

२३ । अपि च स्मर्यते ।

२३ । ‘अपि च’ परमात्मन इदं सर्वावभासरूपं भगवद्गीताभृतौ पञ्चदशाध्याये कथ्यते,—

न तन्नासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्गत्वा न निवर्त्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ।

यदादित्यगत तेजो जगन्नासयतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यश्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥ १२ । इति ।

23 And this is said in the Smṛiti also And that aspect of the Supreme Self which reveals all things, is also spoken of in the fifteenth chapter of the Bhagavadgītā Smṛiti, thus,—“Neither the sun nor the moon nor fire reveals that abode (or aspect) of mine from which no one returns ”

(Verse 6) The light in the sun which illuminates the whole world that which is in the moon and in fire,—know that light to be mine (Verse 12)

२४ । अद्वादेव प्रमित ।

१४ । अदीपनिपदि तृतीयाऽपि प्रथमवत् । श्रूयते —

अद्वादेव प्रमितं मयि चान्तिं तिष्ठति ।

ईशानी भूतमप्यस्य न ततो विद्युद्यमते ॥ एतदेतत् ॥ ११ ॥

अद्वादेव प्रमितं मयीति विज्ञापयामहे ।

ईशानी भूतमप्यस्य न एवायं स उच्यते ॥ एतदेतत् ॥ ११ ॥

अस्य अद्वात् एव ईशानादि-परमात्मना च अद्वात् एव प्रमितयति यत् 'प्रमितं' सुपुन अद्वा-प्रमितं, पुनश्च परमात्मा एव न विद्यानामा ।

24 The measured is Brahman from the term itself In the Kathopanishad chap. II vall 1 it is said —
—“The Person of the size of the thumb is seated in the middle part of the body He is the Regulator of the past and the future. So the wiseman does not hate any one. This is that. The Person of the size of the thumb is like a light without smoke. He is the Regulator of the past and the future. He is today and he will be tomorrow (12,13) Now from the term itself that is from such words in the text quoted as Regulator which mean the Supreme Self it is proved that the measured that is “the Person of the size of the thumb mentioned in the text is the Supreme Self alone, and not the individual

२५ । हृदयेऽप्येवमत्र तु मनुष्याधिकारत्वात् ।

२५ । शास्त्रस्य 'मनुष्याधिकारत्वात्' 'हृदयेऽप्येवमत्र तु' अङ्गुष्ठपरिमित-मनुष्यहृदया-
वस्थानम् अपेक्ष्य च परमात्मनः अङ्गुष्ठमावृतम् उच्यते ।

25 *It is so described with reference to the heart because the study of the scriptures is man's sphere* As the study of the scriptures is man's sphere, the Supreme Self is described as of the size of a thumb-with reference to its dwelling in man's heart, which is of the size of a thumb

२६ । तदुपर्यपि वादरायणः सम्भवत् ।

२६ । 'तदुपरि अपि' तेषां मनुष्याणाम् उपरिष्ठात् ये देवादयः, तान् अपि शास्त्रम्
अधिकारोति, इति वादरायण आचार्य नन्यते । 'सम्भवत्' यतः देवादीनाम् अपि
अधिकार-कारणं विग्रहवत्त्वादि सम्भवति ।

26 *According to Bādarāyana beings above man are also entitled to that study, for that is possible* The teacher, Bādarāyana, thinks that beings such as the gods, who are above man, are also entitled to the study of the scriptures, for in their case also these causes, for instance that of having bodies, that give that title, do exist

२७ । विरोधः कर्मण्येति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् ।

२७ । देवादीनां शास्त्राधिकारे अविरोधे अपि 'कर्मणि विरोधः' स्यात्, यतः
अङ्गुष्ठं यागेषु युगपत् एकस्य विग्रहवत् देवस्य सन्निधानं न उपपद्यते । 'इति चेत् न' ।
'अनेकप्रतिपत्तेः दर्शनात्' यतः श्रुतिः एकैकस्य देवस्य अनेकरूपग्रहणं दर्शयति ।

27 *It cannot be said that this is opposed to sacrificial rites for the scriptures speak of their assuming many forms* Though nothing stands in the way of the gods being entitled to the study of the scriptures, yet it may be said that this is opposed to the performance of sacrificial rites, for the presence of the same embodied god at the same time at different sacrifices is unreasonable. But it is not so for scripture speaks of the same god assuming many forms

२८ । यद् इति चेदात प्रमवात् प्रत्यगागुमानाम्याम् ।

१८ । अथचि चरितेधि चपि 'यद्' विरीष' स्मात् । पूर्वमीमासायां यन्दाईरी निव्यसन्त्यम् चानित्य वेदस्य प्रामाण्यं स्थापितं दिवानाच मन्त्रात्मकत्वं दमितम् । तेषां मरीचकत्वनाशो तु अनित्यत्वं प्रसज्येत, नित्यस्य यन्दास्य अनित्येन चर्येण निव्यसन्त्ये प्रवीतमसि वेदप्रामाण्यस्य च विरीष' स्मात् । 'इति चेत् न । 'यत्' प्रमवात् यत् एव हि वेदिवात् यन्दात् दिवादिष्वं जगत् प्रभवति । द्रव्यगुणचक्षुषा हि व्यक्तय एव उत्पद्यन्ते, न चाज्ञापय । चाज्ञातिसिद्ध यन्दात् निव्यसन्त्यम् । यच्च पुन' अनन्तव्ये यन्दात् प्रभवति जगत् इति ? प्रत्यगागुमानाम्याम्—प्रत्यय हि सृतिः, प्रामाण्यं प्रति अनपेक्षमात् । अनुमानं चरितः, प्रामाण्यं प्रति अपेक्षमात् । तै हि यन्पूर्वम् । छटि दर्शयत ।

28. *It cannot be said that it is opposed to the Word for the world originates from it as appears from Sruti and Smriti* It may be said that though not opposed to sacrificial rites, it (the gods title to scripture in virtue of their being embodied) is opposed to the 'Word' The *Pūroḍ Mīmāṃsā* establishes the authoritativeness of the

Veda on the fact of the eternal connection of word and meaning and shows that the gods are of the nature of *matras* (Vedic texts) If they were supposed to have bodies, their non eternity would result from such a supposition, and if eternal words were supposed to have non-eternal meanings, the eternal connection of word and meaning would be destroyed and the authoritativeness of the Veda would become questionable But we say that all this would not follow For 'from this,' that is from Vedic words, the world, including the gods, originates Of substances, qualities and actions, it is indeed the individuals, and not the species, that originate, and it is with the species, and not with the individuals, that words are eternally connected But how do we know that the world originates from Vedic words? From *pratyaksha*, direct knowledge, and *anumana* inference The *Śruti* is direct knowledge, for it does not depend on any thing else for its proof, and the *Smṛiti* is inference, for it depends on *Śruti* Both of them declare that the world proceeds from the Word

२६ । अत एव च नित्यत्वम् ।

२६ । 'अत एव च' देवादे जगत् वेदशब्द-प्रभवात् एव च वेदशब्दस्य नित्यत्वम् प्रत्येत्यम् ।

29 *And from this follows eternity* And from this,—from the origination of the world, including the gods, from Vedic words, there follows the eternity of these words

१० । समान नामरूपत्वाद्यावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च ।

१ । समान नामरूपत्वात् य पाशतो यपि यविधिश्च दर्शनात् स्मृतिश्च इति पक्षोदः । पाशतो प्रत्ययान पुन सृष्टौ समान नामरूपत्वात् च पूर्वोक्त-पक्ष-नामक्य भाव प्रत्ययनात् 'यपि यविधिश्च' एव सिद्धः । प्रत्यये यपि ईवादि जयत आचमिक विनाश न भवति । यत आद्यावत् ईवादि आपेयिक निश्चयात् विदमानास्तस्य न कश्चित् विधिश्च भवति । अतः पुन नामरूपयो समत्वम् ?—दर्शनात् स्मृतेश्च दृश्यते हि तत् स्मृति-स्मृतिरु । "तृतीयद्वन्द्वस्यो धाता यवापूर्वमवस्थपत् । त्विद्यं पृथिवीयात् रीचमर्षी स्वं" (ऋक् १ । ११ । १) इति स्मृतिः ।

धर्मभूतानि कोऽपि प्रकृतिं ज्ञानि नामिषाम् ।

कल्पयेत्प्राज्ञानि कल्पानि विद्वज्जगत्सु ॥

प्रकृतिं आभवन्त्य विद्वज्जगत्सु पुन पुन ।

भूतधामनिमिं जगत्कल्पमन्त्रं प्रकृतिं जगत्सु ॥ मन्त्र (१।१०, ८)

इति ज्ञानिः ।

30 And on account of the sameness of name and form in the renovation of the world there is no contradiction as appears from *Sruti* and *Smṛiti*. And as, in the creation of the world after its destruction, the names and forms of the previous cycle remain the same the above doctrine remains uncontradicted. That is, even at the destruction of the world the world, including the gods is not destroyed once for all. Therefore, as the gods and other things, the meanings of the Vedic words, are relatively eternal, the authoritativeness of the *Veda* is no way prejudiced. But how can we know that names and forms remain the same?—From the *Sruti* and the *Smṛiti* both of which declare this. A *Sruti* text says, "The

Creator made the sun, the moon, the sky, the earth, the middle regions and heaven, as they were before" (*Rik* १ 120 3) And a *Smṛiti* text, "O son of Kuntī, at the end of a cycle all things return to my [lower] nature at the beginning of [every] cycle I create them again With the instrumentality of my [lower] nature I create again and again this assemblage of creatures, devoid of freedom, being subject to [their respective] natures [moulded by previous deeds]" (*Bh* 1x 7, 8)

३१ । सञ्चादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः ।

३१ । छान्दोग्योपनिषदि तृतीयाध्याये उक्ता सधुविद्या देवोपासनात्मिका एव, न नस्या देवादीनाम् अधिकारः सम्भवति । एव सञ्चादिषु विद्यासु देवाधिकारस्य 'असम्भवात्' विद्याभावे एव देवानाम् 'अनधिकार' मन्यते आचार्य 'जैमिनि' ।

32 As the gods can have no title to the 'Madhu' and other vidyās, Jaimini thinks they have no title to any vidyā The 'Madhu Vidyā' given in the third chapter of the *Chhândogya* Upanishad consists of the worship of the gods, the gods therefore can have no title to it On account of this impossibility of the gods having title to the 'Madhu' and other vidyās (meditations) the teacher, Jaimini, thinks they are unentitled to all vidyās

३२ । ज्योतिषि भावाच्च ।

३२ । 'ज्योतिषि' ज्योतिर्भवे पिण्डे आदित्यादीनां देवतावचनानां शब्दानां 'भावात्'

मयीगत् दीवाद्य चन्द्रादिवत् चरितता, एव । इत्य चरितत्वा एव तेषां ईदृश इति
मन्वते जैमिनि ।

32. And because deva is applied to light As the words Aditya and the like meaning the gods are applied to light to shining globes,—the gods and such other objects are only inanimate things like mud. From this also Jaimini thinks they have no title to the study of the Vedas.

३३ । भावन्तु वादरायणोऽस्ति हि ।

३३ । अत्र १५० तु 'भाव ईदृश दीवादीनाम् अपिवाच्यं चरितम् मन्वते ।
'हि' यत तेषां विषये दृष्टीत्, सामान्यम् 'चरित' ।

33 But Bddarāyaṇa admits the existence of this title as there is a power in the gods to assume bodies But Bādarāyaṇa thinks that the gods are entitled to the study of the Vedas, for they have the power of assuming bodies

३४ । शुभाभ्य रादनादप्यवणात् तदादेवयात् सृष्यते हि ।

३४ । न शुद्धम् अपिवाच्यं विद्यासु ईनाभ्ययनाभावात् । अथ तच्च द्वाभ्यामी
परिवद' अनुषांश्या उच्यते । संवर्गविद्यायां शुद्धस्य ज्ञानसुते अपिवाच्यं ? इति शङ्का
निरासाय इदं कथम् । अनुषांश्यां तत्रोक्ते क जानधुति संवादी रक्षणे उच्यते 'शुद्ध'मन्व
न जातिवाचक । 'हि' यत त ग २२३त् ३२३त्वात् आत्मन अनात् २२३त् २२३त्
तदा वचनात् तत्र शब्देन सप्त जानधुते' कसमीयं समनात् विद्यावादि यद्वन्मन्
यस जानधुते 'यच्च' शब्दो मीमांसा वच वा सृष्यते ।

34 The term 'Súdra' expresses his sorrow, as he had heard a speech disrespectful to himself and had gone with that grief. This aphorism is meant to meet the following objection —A Sudra is not entitled to the *vidyás*, as he cannot study the Vedas. How is it then that the title of Jánasruti, a Súdra, to the Sambarga Vidyá given in the fourth chapter of the *Ch'hândogya* Upanishad is recognised? Now, the fact is that the term 'Sudra' used by Raikva in the dialogue between him and Jánasruti given in the passage in question does not mean caste. For, as he had heard himself disrespectfully spoken of by a flamingo and had gone to Raikva with sorrow caused thereby, the term 'Súdra' uttered by Raikva expresses Jánasruti's sorrow or his going with sorrow.

३५ । चतुर्विधगतेऽक्षोत्तरत्वे चैत्ररथेन लिङ्गात् ।

३५ । 'उत्तरत्वे' सवर्गवाक्यशेषे (४।३।५) 'चैत्ररथेन' एतन्नाम्ना चतुर्विधं चनमि व्याहारात् 'लिङ्गात्' जानयते 'चतुर्विधगते' चतुर्विधं सिद्धे 'च' न रेकोच्चारितं शुद्धशब्द उत्तिवाचनम् ।

35 And because the Kshatriyahood of Jánasruti is established by a mark, -his being mentioned later on with Chitraratha. For this reason also the term 'Súdra' uttered by Raikva does not mean caste, that the Kshatriyahood of Jánasruti is established by a mark, namely his being mentioned along (in the same section) with a Kshatriya named Chitraratha later on, that is at the end of the passage containing the Sambarga Vidyá (iv 35)

२६ । संस्कारपरामर्शात् तदभावानिर्दिष्टायाः ।

१८ । इतः न यस्मिन् विद्वत्पितृणां यत् विद्वत्पितृणां (वा ०।१।१ द १।१)
उपनिषत्सु संस्काराः परागम्यन्ते, इतः न संस्काराणां 'संस्काराणां' अर्थः ।
(मनी १।४ ; १।११८)

36 And on account of the mention of purificatory ceremonies (in the case of the higher castes) and of their absence in the case of Sūdras And for this reason also are the Sūdras unentitled to the vidyās that in several passages dealing with them (for instance *Chh* vii 1 1 *Pr* 1 1) purificatory ceremonies like the *upanayana* are mentioned, while in the case of the Sūdras the absence of such ceremonies is often spoken of (for instance in *Manu* x 4 and x 126)

२७ । तदभावनिर्दिष्टे च प्रवृत्ते ।

१० । इतः न यस्मिन् विद्वत्पितृणां यत् विद्वत्पितृणां (वा ०।१।१ द १।१)
गीतम्-संस्काराः परागम्यन्ते, इतः न संस्काराणां निर्दिष्टे गीतम्; तम् उपनिषत्सु
उपनिषत्सु च प्रवृत्ते ।

37 And because Gautama proceeded to initiate Jābāla on the ascertainment of his not being a Sūdra And for this reason also are the Sūdras unentitled to the vidyās that in the fourth chapter of the *Chhândogya* Upanishad in the dialogue between Gautama and Satya kīma, the former proceeded to initiate the latter only when it had been ascertained that he was not a Sūdra.

भूताकाश । 'अर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात्' यत् श्रुति. "ते यदन्तरा तद् ब्रह्म" इति नामरूपान्याम् 'अर्थान्तरत्वादिना' भिन्नार्थत्वादिना लिङ्गेन ब्रह्म व्यपदिशति । न च ब्रह्मेण अन्यत् नामरूपान्याम् अर्थान्तरं सम्भवति, सर्वस्य विकारजातस्य नामरूपान्याम् एव व्याप्यतत्वात् । नामरूपयोः अपि निर्वहणं निरङ्कुशं न ब्रह्मेण अन्यत् सम्भवति । "सैवं देवतैश्चत हन्ताहमिमांसी देवता अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि" (छा० ६।३।२) इति ब्रह्मकर्तृत्वश्रवणात् । 'तद् ब्रह्म तदन्तरं स आत्मा' इति च ब्रह्मवादस्य लिङ्गानि ।

41 The 'Akasa' is Brahman, as he is spoken of as something different &c It is said in the Chhandogya Upanishad, "Verily Akāśa' is the revealer of names and forms, that within which these are contained is Brahman, the Immortal, the Self (viii 14 1) The Akāśa (ether) mentioned here is the Supreme Self, and not elemental ether, for in the words "within which these are contained" scripture indicates Brahman by such marks as differentiation from names and forms There cannot be anything else than Brahman that is different from names and forms, for all phenomena are evolved from names and forms Besides, nothing else than Brahman can reveal names and forms, for the Sruti speaks of the creative agency of Brahman in the words, "Thus Deity willed, 'Well, let me enter these three deities with this living self and reveal names and forms' (Ch. vi 3 2) The words, "That is Brahman, the Immortal, the Self" are also indications that Brahman is meant here

४२ । सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्मिदेन ।

४२ । उपनिषदकीर्तनपद. चतुर्थोऽध्याये "कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमय

मर्त्यं च यत्नमिति पुरुषः (३।१।०) इति उपरक्तं भूतान् प्राप्य विपश्चिदं प्रपद्यते ।
 यदीति । आत्मा परब्रह्म एव न संगरी, यतः सुषुप्ती 'उत्तुहाती च चक्षुःश्रोत्रं हृदि
 परमात्मनः शरीरान् भिद्यन्त्येवमिति ।

42. *The Self is Brahman because he is spoken of as different in dreamless sleep and departure* In the fourth chapter of the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣhad* the *Śruti* begins with 'Who is that self? He who is within the heart, among the *prāṇas* the person of light consisting of knowledge" (iv 3 7) and gives a lengthy exposition of the nature of the self. The self mentioned here is the supreme and not the transmigrating self for scripture speaks of the Supreme Self as different from the embodied self in the states of dreamless sleep and departure from the body

४३ । पत्यादिमय्येभ्यः ।

४३ । इतः चर्मसारि-भक्ष्यप्रतिपादनपरम् एतत् वाक्यम् अत्रगत्यात्मम् एत-
 चक्षिन् वाक्ये 'पत्यादि' इत्येकं—“स सर्वज्ञ इत्येव सर्वभूतज्ञात् सर्वभूतविपति”
 (३।३।११) एवञ्चातीत्येकं—चर्मसारि शब्द-प्रतिपादनपरम् भवति ।

43 *And on account of such words as Lord &c* That this passage treats of the nature of the non transmigrating Self is also known from the fact that such words as Lord &c., in the passage "He is the Lord of all the King of all the Protector of all &c. (iv 4 22) set forth the nature of the non transmigrating Self

समन्वय-नाम-प्रथमाध्याये

चतुर्थः पादः—अव्यक्तादि-सन्दिग्ध-पदानां ब्रह्मणि समन्वयः

-

१ । आनुमानिकमप्येकोषामिति चेन्न शरीर-रूपका-विन्यस्त-
गृहीतेर्द्दर्शयति च ।

१ । कठीपनिषदि पठ्यते,—

इन्द्रियेभ्य परा अर्था अर्थेभ्यश्च पर मन ।

मनसश्च परा बुद्धिं पुंसेरात्मा महान् पर ॥

महत् परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर ।

पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गति ॥ (१।३।१०, ११)

अव्यक्ताव्यक्तास्य अप्रधानत्वं दर्शयति सूत्रकार । ‘एकोषाम्’ आखिना कठशाखिनाम्
“अव्यक्ताम्” आनुमानिका साध्यभृत्युक्ता प्रधानम् ‘अपि’ उपलभ्यते, तत् एव जगत
कारणम् ‘इति चेत् न’ । ‘शरीर-रूपका-विन्यस्त-गृहीते’ यत शरीरम् एव अत्र
रथ-रूपका-विन्यस्तम् “अव्यक्त”शब्देन परिगृह्यते, न साध्यकल्पित प्रधानम् । प्रकारान्तरे
“आत्मान रथिन विद्धि शरीरं रथमेव तु” (१।३।३) इत्यादौ श्रुति शरीररूपका
‘दर्शयति च’ ।

1 If it be said that the “avyakta” of one school is the
inferred ‘Pradhāna’, then we say “no”, for the term
refers to the body likened to a chariot, and scripture
shows thus We read in the Katha Upanishad —“The

objects are superior to the senses, the sensorium is superior to the objects, the understanding superior to the sensorium and the great self (the cosmic self Hiranyagarbha) superior to the understanding. The undeveloped is superior to the great self and the Supreme Person superior to the undeveloped. There is nothing superior to the Person he is the end the highest goal. (1 3 10 11) The author of the aphorisms shows that the *avyakta* or undeveloped is not the Pradhāna. If it be said that the *avyakta* of one school—the Kathas—seems to be the inferred that is the Pradhāna spoken of in the Sāṅkhya Smṛiti and that is the cause of the world, then we say no for it is the body likened to a chariot and not the Pradhāna fancied by the Sāṅkhya, that is meant by the term *avyakta*. And scripture shows the likeness of the body to a chariot by saying "know the self to be the charoteer and the body to be the chariot" &c. in another passage (1 3 3)

२ । सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् ।

१ । "अव्यक्तं" तु सूक्ष्मं शरीरम् इति । तत् एव अव्यक्तं प्रकृतम् 'अव्यक्तं' न तु सूक्ष्मं शरीरम् ।

2. But the subtle body, is meant for the name suits it. But the *avyakta* is the subtle body for the name *avyakta* suits that alone and not the gross body

३ । तदधीनत्वादर्थधत् ।

१ । शरीरस्य अव्यक्तीत्यव्यक्तत्वात् तदधीनत्वात् सूक्ष्मशरीराधीनत्वात् तस्य सूक्ष्म-

शरीरस्य जीवात् परत्वम्, “महत् परमव्यक्ताम्” इति । ‘अर्थवत्’ यथा तस्मिन् एव वाक्ये इन्द्रियव्यापारस्य अर्थाधीनत्वात् अर्थानाम् इन्द्रियेभ्यः परत्वम् ।

3 *The subtle body is superior to the individual self because of dependence on it, as objects* The subtle body is superior to the individual self, because the bondage and liberation of the latter is dependent on the former, “The undeveloped is superior to the great self” ‘As objects,’ that is as, in the same passage, objects are said to be superior to the senses because the functions of the latter are dependent on objects

४ । ज्ञेयत्वावचनाच्च ।

४ । न इह “अव्यक्ता” ज्ञेयत्वेन उच्यते । तस्मात् अपि न “अव्यक्ता”शब्देन प्रधानम् अभिधीयते ।

4 *The ‘avyakta’ is not the Pradhāna also because it is not spoken of as something to be known* The ‘avyakta’ is not spoken of here as something to be known For this reason also the Pradhāna is not meant by the ‘avyakta’

५ । वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् ।

५ ।

अशब्दसत्प्रशंसरूपमव्ययं

तथाऽऽरभन्नित्यसंगन्धवच्च यत् ।

अनाद्यनन्तमहत् परं भ्रुव

निचाय्य तन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते ॥ (१।१।१५)

७। महत्त्वम् ।

७। इत्यत्र न “अव्यक्तम्” प्रधानम्,—यथा “सकृत्” शब्द सांख्ये, सत्तानां अपि प्रथमजं प्रयुक्तं, न तस्मै एव वैदिके अपि प्रयोगे अभिधत्ते, तथा “अव्यक्तम्” शब्द अपि न वैदिके प्रयोगे प्रधानम् अभिधातुम् अर्हति ।

7 And the case is like that of mahat And for this reason also is *avyakta* the Pradhāna,—As the Sāṅkhyas apply the term “mahat” to the mere substance first generated, and not in the Vedic sense, so the term *avyakta*, as used in the Veda, cannot denote the Pradhāna

८। चमसवदविशेषात् ।

८। श्वेताश्वतरोपनिषदि कथ्यते,

अजामेका लोहितशृङ्गकृशा

वह्नी मजा सज्जनानां भूपा ।

अजो ह्येको जूपमाणीऽनुमृते

जहात्येना सक्तभीगासजोऽन्व ॥ (४।५)

अजोक्ता “अजा” सांख्योक्तं प्रधानम् इति न शक्यते नियन्तुम् । ‘अविशेषात्’ विशेषावधारण-कारणमावात् । ‘चमसवत्’ यथा हि “अर्वाग्विलचमस ऊर्ध्वशृङ्ग” (ब० २।२।३) इति अस्मिन् भन्वे स्वातन्त्र्येण अथ नाम ‘सौ चमस अस्मिन्नेव’, इति न शक्यते नियन्तु, यतः सर्वत्र अपि यथाकथञ्चित् अर्वाग्विलत्वादि-कल्पना उपपद्यते ।

8 ‘Ajā’ does not mean the Pradhāna on account of the absence of any special characteristic, as in the case of the spoon “It is said in the *Svetāśvatara* Upanishad — “The one she-goat or unborn (Nature or elementary subs-

tance) red white and black, bearing many creatures and uniform—some unborn (self) lies near her and enjoys her while some other unborn (self) abandons her after she has been enjoyed (iv 5) It cannot be said that the “unborn” spoken of here is the Brahman taught by the Sāṅkhya. For there is no reason to take the word in that special sense. As in the case of the spoon that is as it cannot be said that in the text “There is a cup having its mouth below and its bottom above” (*Br II 2. 3*) a particular spoon is distinctly meant for in every case the idea of having the mouth below &c. applies more or less so in this case.

८ । ज्योतिरप्यन्नाभा तु तथा ज्ञधीयत एके ।

८ । ज्योतिरप्यन्नाभा तु ज्योतिःप्रभुत्वात् तन्मोक्षवत्त्वत्वात् अतुलितमृतप्राप्तये
मन्त्रितमृता तु इवम् यत्रा प्रतिपत्तव्या । अथात् १—‘तथा हि एके ज्योतिरग्न—
दान्ते बल—‘यथीयति’ उपरि यन्ति ब्रह्माध्यायस्य अतुल्यत्वे ३ प्रथमवाक्यपटुदधे ।

9 But the elements beginning with light are meant by *ajā*, for some teach this. But this *ajā* is to be understood as the substance of the four kinds of elements beginning with light and consisting of *teja ap* and *anna*. Why?—For some, that is the Chhândogya, teach this in the first four verses of the fourth section of the sixth chapter of their Upanishad

१० । कालमोपदेशाच्च भेष्यादिवदविरोधः ।

१ । तथा कल्पनीयद्विधात् यत्तं भुज्यमानं यत्रात्वं कल्पनया एव उपदिश्यते

enumerated the Pradhāna &c are not to be taken as mentioned in the scriptures for the Sāṅkhya categories are diverse and there is excess. Though certain categories are enumerated in the *Bṛihadāranyaka* text. In whom the five five people and ether rest him alone I believe to be the Self. I who know and am immortal believe him to be Brahman the immortal (iv 4 17) it must not be apprehended that the Pradhāna &c. are taught in the *Sruti*. Why not?—For the twenty five Sāṅkhya categories are diverse and every five of them have no common characteristics by reason of which they may be included by five and five in the total twenty five. So by five five people the twenty five categories are not meant. And also because there is excess, the twenty five categories cannot be meant. The addition of ether and the self makes the Vedic categories more than twentyfive.*

१२। प्राणादयो वायवेऽपि ।

११। प्राणा यः प्राणः पचुः शीतम् पच मन एव पचन्न। विनश्यत् ।
वायवेऽपि यत् प्राणस्य प्राणमुत पचपचपचत शीतस्य शीतं मनसो य मनः विदुः
(भा० १८) इति वायवेऽपि ते एव उक्ताः । ननु वायव्यम् प्राणादयः ननु वायव्यमात्रं
भवति ।

12. The five five people are breath &c., as appears

* As to the five principal Indian tribes of Vedic times, see the Editor's *Krishna and the Puranas*. But the author of the aphorisms gives a psychological interpretation of the phrase 'पच पचन्न।' ।

from the end of the passages. Life &c., that is life, the eye, the ear, food and the sensorium are meant by "the five five people" for these are the things that are mentioned at the end of the passage, thus, they who know the life of life, the eye of the eye, the ear of the ear, and the *manas* (mind or sensorium)" (iv 4 18) On account of their being related to people, the word "people" is applied to life &c.

१३ । ज्योतिर्पैक्षेधामसत्यन्ने ।

१३ । 'पैक्षेध' शक्तिना—कल्पानाम्—'अन्नं असति' अन्नशब्दे अविद्यमाने अपि पूर्वमन्वोक्तेन (४।४।१६) 'ज्योतिषा' ज्योतिशब्देन तेषां पञ्चसंख्या पूर्व्यते इति वाक्यशेषः ।

13 In the case of some, the number is made up by 'light' in the absence of 'food' In the case of one school, the Kānvas, though 'food' is absent, the number is made up by 'light' mentioned in the preceding verse (iv 4 16)

१४ । कारणत्वेन चाकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः ।

१४ । वेदान्तवाक्येषु जगत्कारणविषय भूतवैचित्र्यम् अस्ति इति न आशङ्कनीयम्, यत प्रतिवेदान्तं सत्यमानेषु 'आकाशादिषु' क्रमादिद्वारके भूतवैचित्र्ये सति अपि, एकास्मिन् वेदान्ते यथाभूतं सर्वज्ञ सर्वेश्वर सर्वोत्पन्नक अद्वितीय 'कारणत्वेन' कारणरूपेण व्यपदिष्ट, तथाभूत एव वेदान्तान्तरेषु अपि व्यपदिश्यते ।

14 Notwithstanding diversity of views as to things created, like ether &c, there is no diversity as to the Creator, as he is mentioned in one passage as well as in

others It must not be apprehended that there is any diversity of views in the Vedānta passages as regards the cause of the world, for notwithstanding diversity of views in the different Vedāntas as to the order in which things like ether &c., were created the same omniscient, all pervading and undivided Lord of all who is assigned as the Cause in the one Vedānta, is mentioned as the Cause in the others also

१३। समावाप्तीत् ।

१३। “असत्ता इदमव भाषीत् (त १।२।१) इति न च असत् निराकारं वा। अथ न ?—समावाप्तीत् यत् ।

“असत्ते स भवति । असत् ब्रह्मेति चेद् अत् ।

अस्ति ब्रह्मेति चेद् । अनामेन ततो विदुरिति ॥ (१।१।३)

इति असत्तादात्म्यादिन अस्तित्वस्य च ब्रह्म अमलवादिस्तोत्र-परम्परया प्रत्यवात्मान निर्वाच्य
वीक्ष्यामस्त इति तमेव प्रकृतं समाचक्षति ।

15 *No absolute non-existence is meant for there is a re statement—By such texts as Non being indeed was this in the beginning (Taitt ii 7 1) scripture does not declare a selfless non being as the cause. Why not ? For there is a re-statement that is, in the passage, If any one thinks Brahman to be non existent, he himself becomes non-existent,” (ii. 6 3) scripture condemns the tenet of non-existence and having ascertained the existent Brahman as the inner self in the form of the successive sheaths beginning with the nutrimental, re asserts the same with the words He willed” &c.*

१६ । जगदाचिन्वात् ।

१० । चापोतकि-नातमीयनिर्दिष्टं द्रुतं "यो यं पश्यति एतदां पुराणां यथा,
यस्य वै तत् कर्म मयं विदितम् इति ।" (१०१५) अतः तत्तत् पुराणेषु जगद-
जोव न स्यात् प्राग् यः । कर्मन् १—यथा—"पश्यन्मन्त्रं 'जगदाचिन्वात्' ।
अत्र च सप्रतिष्ठं भवन् 'एतन्मन्त्रं' विदित्यने, विदित्यने सन्निवृत्तेः च वक्ष्यते ।

16 The "Inowable" is the Supreme Lord for the term "person" means the world. In the Kaushitaki Brahman Upanishad it is said,—"O Baliki, he who is the creator of these persons, he of whom these are creations, verily he is to be known" (iv 19) He who is described in this passage as "to be known" is the Supreme Lord, and not the individual self or the chief vital air, for the "persons" in the passage means the world. The world directly proximate is indicated by the word "these" and spoken of as the work of him who is to be known.

१७ । जीवमुख्यप्राणलिङ्गं नेति चेत् तद्व्याख्यातम् ।

१० । आपशिखण्डनम् । 'जीव-मुख्यप्राण-लिङ्गात्' पूर्वोक्तवाच्यगिरे जीवलिङ्गं
मुख्यप्राणलिङ्गं च भवति, अथ अत्र परमेश्वरप्राण न युक्तम्, 'इति चेत्', 'तत्' पूर्वम्
एव, प्रथमाध्यायस्य प्रथमे पादे एकविंश-सूत्रे 'व्याख्यातम्' ।

17 If this statement be questioned because of the marks of the individual self and the chief vital air, then we say that we have already explained this. An objection is met here. If it be said that because at the end of the above passage there are the marks showing

that the individual self and the chief vital air are meant therefore it is not reasonable to understand the Supreme Lord by the above word then we say that we have already explained this before in the 31st aphorism of pāda 1 Chap. 1.

१८ । अभ्यार्यन्तु जैमिनि प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि धर्मिके ।

१८ । अपि च न एव एव निरास्तित्वं जीवमभान वा इदं वाक्ये स्यात् ब्रह्मभान वा इति एतः अर्थः वाक्ये 'अस्यापि ब्रह्मभानपदार्थे जीवपरामर्शे' जैमिनि मन्वते । व्याख्यानम्—'प्रश्नव्याख्यानाभ्यां' वाक्येति प्रश्नं तत्पदविषयम् च दृष्ट्वा । प्रश्नवाक्यं तुर्लभ्यितपुनर्वचने,—'अथ एतद् वाक्यात् पुनर्व्याख्यायितुं कौतुभूत् कृतं एतन्नागार्त्तं इति (जीवी ३।१८) । प्रतिषेधनम् तथा व्याख्यानम् अपि,—'एतां सुप्तं सञ्च न चक्षुः पश्यन्प्राप्तिं प्राच एवञ्चवा भवति । स यथा प्रतिबुध्यते यथापेक्षयात् सार्था दिव्यो विष्णुस्त्रिधा विप्रविष्ट एवेभिरेतच्चात्मनः प्राचा यथावतम् विप्रतिष्ठते । प्रक्षिप्ये दैवा दिव्यी ओषधः । सुवृत्तिनामि परैव ब्रह्मणा श्रीवः एवतां सञ्चति, परञ्चत् च ब्रह्मणः प्राचादिकं जगत् आपते इति उपनिषत्पूर्वमार्थाः । चर्मिके अपि च, एकं मायिन्—धर्ममिदम्—इदं वाक्यं जीवनिवदि (१।१।१८) एवम् एव व्यपदि ।

18. Jaimini thinks the passage has another import from the question and the explanation and so thinks one school. And it is not to be disputed whether this passage deals with the individual self or with Brahman for Jaimini thinks that it has another import—that it deals with the individual self in order to establish Brahman. How?—It appears from the question and the answer in the passage. The question, which is about a person roused from sleep

is this, “Wherein, O Bālāki, did this person sleep? Where was this person? Where did this person come from?” (*Kaṭi* iv. 19) The answer and the explanation follow,— “When the individual sleeps and does not dream, then he becomes one with this life. When he awakes, then, as sparks from a burning fire fly around, so from this Self fly around the senses towards their respective seats, from the senses the cosmic powers, from the cosmic powers the worlds.” The Upanishad concludes that in deep sleep the individual self attains unity with the Supreme Brahman and from the Supreme Brahman goes out the world beginning with the vital air. And one school, the Vājasaneyins, also says the same thing in the *Bṛihadāraṇyaka* Upanishad (ii 1 16)

૧૯ । વાક્યાન્વયાત્ ।

૧૯ । વૃહદારણ્યકે મૈત્રેયીબ્રાહ્મણે (૨૧૪, ૪૫૫) શ્રૂયતે, “માત્મા વા અરે દ્રષ્ટવ્ય શ્રીતત્ત્વો મન્ત્રત્ત્વો નિદિઘ્યાસિતત્ત્વો મૈત્રેયાત્મનો વા અરે દર્શનેન શ્રવણેન મત્ત્વા વિજ્ઞાનેનેદં સર્વં વિદિતમ્” (૪૫૫૧૬) । અતઃ દ્રષ્ટવ્યત્વાદિરુપેણ પરમાત્મા એવં ઉપદિશ્યતે । વાક્ષ્યાત્ ?—‘વાક્યાન્વયાત્’ તેષામિન્ એવં શ્રુત્ય વાક્યસ્ય અન્વયાત્, યતઃ હૃદ વાક્ય પૌર્વાપયર્થેણ આવેદ્યમાણ પરમાત્માનં પ્રતિ અન્વિતાવયવં લક્ષ્યતે ।

19 The self to be seen &c is the Supreme Self because of the reference of the passage In the *Maitreyi Brahmana* of the *Bṛihadāraṇyaka* Upanishad (ii 4 , iv 5) we read “Verily the Self is to be seen, heard, understood and deeply meditated upon, O Maitreyi When the Self has been seen, heard, understood and known, then all this is

known" (iv 5 6.) Here it is the Supreme Self that is taught as the object to be seen &c. Why? Because of the reference of the passage—when considered from beginning to end, it is seen in all its parts to refer to the Supreme Self

२० । प्रतिज्ञासिद्धेति ह्यस्मात्संख्ये ।

१ । अति च प्रतिज्ञा—“आत्मनि विद्यते न तन्म इदं विद्यते भवति, “इदं सर्वं यत्प्रमाणा इति च । तस्य प्रतिज्ञा सिद्धं दृश्यते एतन्निष्ठम् यत् सिद्धं दृश्यते विद्यायोगिनः दृष्टव्यमिति ब्रवीतम् । इति ह्यस्मात्संख्ये विद्यायोग परमात्मनो अभिप्राय उपपन्नम्—इति आशयः आचार्यः मन्त्रे ।

20 *Asmarathya thinks that the representation of the self as something to be seen &c. is the sign of the fulfilment of the promise. There is a promise in this passage,—‘The self being known all this is known and also, All this is that self. Now this mark—the statement that the self denoted by the word dear is to be seen &c., indicates the fulfilment of the promise. It is for the fulfilment of the promise that the individual and the Supreme Self are taught in the beginning as identical so thinks the teacher Asmarathya.*

२१ । उत्कृष्टमित्यत एव भावादित्योक्तोक्तिः ।

११ । ‘उत्कृष्टमित्यतः इति संवादात् उत्पन्नं जीवात्मनः ‘एवभावात् ब्रह्मत्वहीनो इदम् अभिप्रेत उत्कृष्टमिति चोक्तोक्तिः आचार्यः मन्त्रे ।

21 *Audulomi thinks that this teaching is due to that*

state (identity with Brahman) of the self The teacher Audulomi, thinks that on account of that state,—that is identity with Brahman, of the individual self, when risen or liberated from its contact with the body and other adjuncts, it is taught in the beginning as so identical

२२ । अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ।

२२ । परमात्मन जीवात्माभावेन 'अवस्थिते' अवस्थानात् इदम् अभिप्रेतेन उपनिषत्सु,
इति काशकृत्स्न आचार्य मन्यते ।

22 *Kāśakṛtsna thinks it is due to its existence in that form* The teacher Kāśakṛtsna thinks that because the Supreme Self exists in the form of the individual, therefore scripture teaches this in the beginning.

२३ । प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ।

२३ । ब्रह्म जगत 'प्रकृति' उपादानकारण 'च' निमित्तकारण च, न केवल निमित्तकारणम् एव । एव हि 'प्रतिज्ञा-दृष्टान्तौ' 'न उपपद्येते' न वाच्येते । प्रतिज्ञा तावत् एकाविज्ञाने सर्वविज्ञानम् "उत तमादेशमप्राच्यो येनास्तुत स्तुतं भवत्यनत नतन-विज्ञात विज्ञातमिति" (छा० ६।२, ३) । उपादानकारण-विज्ञाने एव सर्व-विज्ञान सम्भवति, यत कार्यम् उपादानकारणात् अव्यतिरिक्तम् । दृष्टान्त अपि ब्रह्मोद्-सुवर्णादिः—“यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मन्मथं विज्ञात स्यादाचारभ्रण विकारी नामधेयं मृत्पिकेत्येव सत्यम्” (छा० ६।३) ।

23 *Brahman is also the material cause, as this doctrine is consistent with the promise and the example*

Brahman is both the material and the occasional cause of the world, and not merely its occasional cause. For thus only are the scriptural promise and example found to be self-consistent. The promise — knowing all by knowing one, — is as follows — Have you asked for that instruction by which that which is not heard becomes heard, that which is not known becomes known ? (*Chh.* vi 2 3) It is only by knowing the material cause that all is known for the effect is one with the material cause. The example, such as clay iron gold is as follows — My dear as by one clod of clay all that is made of clay is known the modification being merely a name created by speech while the truth is that it is merely clay " &c. (*Chh.* vi 3)

२४ । अभिधोपदेयाच्च ।

२४ । अभिधां घटिसंख्य — “बहु सां प्रजापिच (सा ६।१।२) इति ।
यसां उपदेष्टात् च ब्रह्मणं वर्तुलं प्रकृतिर्ल य उपपद्यते ।

24 *This is also proved by the statement of purpose* Purpose means the creative purpose — “May I be many may I multiply ! (*Chh.* vi 2. 3) From the scriptural teaching of this purpose also follows the truth that Brahman is both the efficient and the material cause of the world

२५ । साक्षाद्योभयान्नामात् ।

२५ । इदञ्च प्रकृतिं ब्रह्म यत्कारणं साक्षात् ब्रह्म एव कारणम् उपपादय
‘उभौ प्रमद-प्रकृतौ साधारिते कथ्येते सुतौ । तदाहि,— उभौचि इ वा इमानि

भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्ते आकाश प्रत्यक्षं यन्ति” (छा० १।१।१) । यत् हि यस्मात् प्रभवति यस्मिन् च प्रलीयते तत् तस्य उपादानं प्रसिद्धम् ।

25 *Also by the teaching that Brahman is the direct cause of both creation and dissolution* For this reason also is Brahman the material cause that Scripture teaches that Brahman is directly the material cause of both creation and dissolution Thus, “All these beings take their rise from *Akāśa* (meaning Brahman) and return into *Akāśa*” (*Chh* I 9. 1) Now, it is well-known that the material cause of a thing is that from which it rises and into which it returns

२६ । आत्मकृतेः परिणामात् ।

२६ । इत्यत्र प्रकृतिं ब्रह्म यत्कारणं ब्रह्मप्रक्रियायां “तदात्मानं स्वयमकुरुत” (तै० २।७) इति आत्मनः कर्मत्वं कर्तृत्वं च दर्शयति । कथं पुनः पूर्वसिद्धस्य सत् क्रियमाणत्वं शक्यं सम्पादयितुम् ?—‘परिणामात्’ पूर्वसिद्धः अपि हि सन् आत्मा विशेषेण विकारात्मना परिणमयामास आत्मानम् इति । ‘परिणामात्’ इति चेत् पृथक् सूत्रम्, तस्य एषः अर्थः, इत्यत्र प्रकृतिं ब्रह्म यत्कारणं ब्रह्मण एव विकारात्मना अयं परिणाम आत्मायते,—“सृष्टं त्यक्ताभवत्, निरुक्ताच्चानिरुक्ताच्च” (तै० २।६) इत्यादिना ।

26 *This is proved by the self making itself by modification* For this reason also is Brahman the material Cause, that in speaking of Brahman in the words, “It made itself” (*Taitt* II 7) scripture represents Brahman as both the subject and object of action. But how could

something already existing make itself?—By modification
The self though already existing changed itself into a
certain effect If “by modification” were taken as a distinct
aphorism the meaning would be this—For this reason also
is Brahman the material cause that scripture thus speaks
of Brahman himself as having modified himself into the
form of an effect—“He became *sat* (what has form) and
tyat (what is formless) the defined and the undefined.
(*Taitt* ii 6)

२०। योनिय हि गीयते ।

१०। एतच्च सूत्रं हि ब्रह्म यत् । य इह योनि इति अपि पठ्यते हेतुना तु—
“ब्रह्मो योनिं पुनश्च ब्रह्मयिनिम् (मु ३।१।१) इति “यस्मिन् योनिं यो यस्मिन्
योगः” (मु १।१।६) इति च । “यानि ब्रह्मण्यस्तिसृष्वन मनसि यतः सृजते ।

27 And because Brahman is spoken of as the source
For this reason also is Brahman the material cause that in
the Vedantas he is spoken of as the source Thus, ‘The
Creator the Lord the source of (the lower) Brahman
(*Mun* iii 1 3) and “That source of things which the wise
see (*Mun* i. 1 6) Now it is well known that “source
means a material cause

२८। एतेन सर्वं व्याख्याता व्याख्याता ।

१८। ‘एतेन ब्रह्मणोऽपि प्रतिविम्ब-व्याख्यातयेन ‘सर्वं’ अत्रादि व्याख्यातवत् अपि

प्रतिपिद्धतया 'व्याख्याता.' । ते अपि प्रधानवादवत् श्रुतिविरुद्धा. श्रोतव्या. । 'व्याख्याता व्याख्याता.' इति पदाम्बास. अत्रायसमाप्तिं द्योतयति ।

28 *Hereby all are explained, are explained* Here by, by this series of arguments refuting the Sāṅkhya doctrine of Pradhāna, all, that is such theories also as that atoms are the cause of the world, are explained by way of refutation. It should be known that they too are opposed to the scriptures. The repetition of the phrase "are explained" indicates the end of the chapter.

अविरोध नाम द्वितीयाध्याये

प्रथम पाद—भाष्यादि स्मृतिभयुक्ततर्कैः

ब्रह्मकारणवादस्य विरोधपरिहार



१। अत्यूतनयकागदीयरमद्व इति चेवान्यअत्यूतनयकागदीय-
प्रमत्तात् ।

१। ब्रह्मकारणवादस्य स्मृतिविरुद्धिं शरवण परिहरति । पूर्वपक्ष—ब्रह्म
कारणत्वं दर्शयितुं 'अत्यूतनयकागदीयमद्व' इत्यत्र ब्रह्मकारणत्वात्पि नो ब्रह्मविमर्शो
नोक्त इति चेन्न 'अत्यूतनयकागदीय' इत्यत्र 'अत्यूतनयकागदीय' इत्यर्थे 'अत्यूतनयकागदीय' इति चेन्न ।
इति चेन्न न । यदि अत्यूतनयकागदीयमद्व इत्यत्र ब्रह्मकारणत्वं अविरोध एवम् अपि
यथा ब्रह्मकारणत्वं अविरोध इत्यत्र अत्यूतनयकागदीयमद्व इति चेन्न ।

1 If it be said that in that case the Sāṅkhya Smṛiti would be untenable we say no for in the other case the other smṛitis would be untenable An objection based on the doctrine of Brahman as the cause being opposed to the Sāṅkhya Smṛiti is raised and answered The *Pūrṇapākṣha* (objector) says —If it be said that in case the doctrine of Brahman as cause be accepted the objection of the untenableness of the smṛiti would arise that is the Sāṅkhya Smṛiti which teaches a cause other than Brahman and other smṛitis agreeing with it would be untenable, we say No If the doctrine of Brahman as cause were to be reject

ed on the ground that in that cause some *smṛiti* or *smṛitis* would be untenable, the objection would arise that on its rejection other *smṛitis*, those which teach the causality of Brahman, would be untenable '

२ । इतरेषाञ्चानुपलब्धेः ।

२ । इतश्च श्रुत्यनवकाशप्रसङ्गं न दोषः, यत् प्रधानात् इतराणि यानि प्रधान-परिणामत्वेन साख्यश्रुतौ कल्पितानि महदादीनि, न तानि वेदे लोके च उपलभ्यन्ते ।

2 *And on account of the non-recognition of the others* On this ground also is the objection of the untenable-ness of *smṛiti* invalid, that the *mahat* and others imagined as other than and effects of Pradhāna in the Sāṅkhya *Smṛiti* are recognised neither in the Vedas nor in the world

३ । एतेन योगः प्रत्युक्तः ।

३ । 'एतेन' साख्यश्रुतिप्रत्याख्यानान्न 'योग' योगश्रुति अपि 'प्रत्युक्तः' प्रत्याख्याता द्रष्टव्या । तथापि श्रुतिविरोधेन प्रधानं स्वतन्त्रम् एव कारणं महदादीनि च कार्यानि भ्रूलोकवेदप्रसिद्धानि कल्पन्ते ।

3 *By this Yoga is answered* It should be seen that by thus rejecting the Sāṅkhya *Smṛiti* the Yoga *Smṛiti* also is rejected And yet the Sāṅkhyas imagine, in opposition to the *Śruti*, an independent cause called Pradhāna and Mahat and others as its effects, things which are unknown both to the Vedas and to people in general.

४ । न विमलघटत्वादेभ्य तथात्यं च गजान् ।

४ । इन्द्रादहर्दं तत्र तस्मिन् ३ । ५२ — 'एतं दर्शनात् ५३ च जगत्
विमलघटत्वात् तद्वत्तत्त्वात् मिथ्यात्वं न न इन्द्रादहर्दं न स्यात् । तदानीं च
इन्द्रादहर्दं विमलं न च तस्मात् सुत, चरं दत्तमस्य । "५३ तथा च ५४ तस्य
(तस्मिन् ५४) इति च तस्मिन् विमलत्वात् ५५ तथा च तस्मात् चरत्वात् इन्द्रात् विमलम्
चरत्वं जगत् न स्यादिति ।

तत्र विमलत्वं चरं इति चरत्वात् तस्मिन् तस्मिन् विमलत्वात् इति च ५६ तस्मात्
"तस्मात्तस्मात्" तस्मिन् विमलं (५६ ५७) "तस्मात् चरं विमलं (५६ ५७)
इति च परमादा भूतत्वात् विमलत्वं इति च ५८ तस्मात् चरं विमलं
चरत्वं इति च ५९ तस्मात् इति (५९ ६०) "तस्मात् चरं विमलं
चरत्वं (५९ ६०) इति च परमादा इति । अतः प्रथमं त्वेवमिति पठ्यते ।

4 *The doctrine is not true on account of its (the world's) distinct nature which is taught in the Vedas*
The doctrine of Brahman as cause is again objected to on grounds of reason —On account of its distinction —the distinction of an unconscious and impure world—from a conscious and holy Brahman, the doctrine of Brahman as cause is not reasonable That it is so,—that Nature is distinct from Brahman—is known from scripture also. In the words "conscious and unconscious, scripture by recognising the unconscious as a certain division of reality admits an unconscious world distinct from Brahman. But sometimes scripture speaks of things regarded as unconscious as if they were conscious, thus Earth said "That light thought (*Ch vi 2.3*) "That water thought (*Ch vi.2.3*) are texts bearing on the consciousness of the elements. Those on the consciousness of the senses are "The senses, quarrel

ing about their respective superiority, went to Brahman,' (Br vi 1. 7), "They said to speech, 'Do sing for us' " (Br I 3 2) &c The answer to this objection is given in the 5th aphorism

५ । अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् ।

५ । 'तु'शब्दः शङ्काम् अपगुदति । न खलु "मृदन्नदीत्" इति एवञ्जातीयकया श्रुत्या भूतेन्द्रियाणां चेतनत्वम् आशङ्कनीयम्, यत 'अभिमानिव्यपदेश' एषः । मृदाद्यभिमानिन्य वागोद्यभिमानिन्य च चेतना देवता वदन-सवदनादिषु चेतनोचितेषु व्यवहारेषु व्यपदिश्यन्ते, न भूतेन्द्रियमात्रम् । कस्मात् ?—'विशेषानुगतिभ्या' भेदसंयोगाभ्याम् । भोक्तृणां भूतेन्द्रियाणां च 'विशेषः' भेदः प्राक् अभिहितः । कौषीतकिन प्राणसंवादे अघिठात् चेतनत्वपरिग्रहाय प्राणान् "देवता"शब्देन विशिंषन्ति । सर्वत्र च सत्कार्यवादेतिहासपुराणादिषु वागादिकारणेन सह अनुग्राहिकाया देवताया 'अनुगति' संयोग इत्युच्यते ।

5 But such a text only speaks of the presiding deity on account of distinction and connection The word 'but' sets aside the objection From such a text as "The earth spoke" the consciousness of the elements and the senses must not be thought of, for it only speaks of the presiding deity (the deity, in this case, who regards the earth as herself or her body) In mentioning actions like speaking and conceiving, possible only for conscious beings, conscious deities, deities presiding over earth, speech &c, are meant, and not mere elements or causes How? 'On account of distinction and connection' The distinction of the subject on the one hand and elements and senses on the other has already been pointed out In the dialogue on *Prāna*, the (Kaushītakin, for the purpose of the presiding

deity distinguish *Prdna* with the term *devata* (a deity) And everywhere in *mantras*, *arthavādas* (descriptions of things illustrating the meaning of the *mantras*) stories and histories, we find the connection of auxiliary deities with speech and other senses.

६ । दृश्यते तु ।

६ । 'तु'शब्दः पूर्वपक्षे व्यावर्तयति । अतः उक्तं 'विलसत्पलात् न इदं जगत् सञ्जायते' इति न असम्भवात् । 'दृश्यते' हि लोके चेतनत्वेन प्रसिद्धेन ईशवादिना विलसत्पलादीनाम् उत्पत्तिं अचेतनत्वेन प्रसिद्धेन वीमलादिना विचक्षणीनाम् ।

6 But it is seen But sets aside the *pārvaṇakṣha* What has been said about the world not being caused by Brahman because of its distinction from him is not absolutely true In the world it is seen that hair nails &c. though different from their cause, grow out of men and other beings known as conscious and that scorpions &c. arise from cowdung and such other things known as unconscious.

७ । असदिति चेन्न प्रतिषेधमाश्रित्यात् ।

७ । अत्रकारणवर्तिमाश्रित्येव ज्ञायते असत् इति प्रसङ्गेन 'इति चेत् न' । प्रतिषेधमाश्रित्यात् प्रतिषेधमात्रं हि इदं न असत् प्रतिषेध्यम् अस्ति । यथा अपि हि इदानीम् अपि कार्यं कारणान्मना सत् एव माश्रित्येव अपि इति स्पष्टम् ।

7 If it be said that in that case the effect is non

existent, we say 'No, for it is a mere negation.' If it be urged that in case Brahman were acknowledged as the cause of the world the effect would have to be declared as non-existent before its origination, then our reply is, 'No, for such a declaration would be a mere negation without anything to be negated. Just as at present this effect is existent only as in the cause, so was it before its origination.

८ । अपीतो तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् ।

८ । पूर्वोक्तं,—‘अपीतो’ प्रत्यये ‘तद्वत्प्रसङ्गात्’ कारणस्यापि ब्रह्मण कार्यस्य इव अयुक्ष्यादिरूपताप्रसङ्गात्, कारणे अविभागम् आपद्यमानं कार्यम् आत्मीयेन दीपेन कारणं दूषयेत्, इति प्राप्ते ब्रह्मकारणत्वादि-दर्शनम् ‘असमञ्जसम्’ आसमीचीनम् एव ।

8 On account of a similar objection arising in respect of final re-absorption, this doctrine is inconsistent. The *pūrvapakṣa* says, Because a similar objection arises in respect of the final re-absorption, because Brahman the Cause would in that state be tainted by impurity and such other qualities like the effect, for the effect, entering into the cause and becoming indistinguishable from it would taint it with its defects, therefore the system that teaches Brahman to be the cause of the world is inconsistent with itself.

९ । न तु दृष्टान्तभावात् ।

९ । न एव अक्षदीयदर्शने किञ्चित् असमञ्जसम् अस्ति । यत् तावत् अभिहितं

कारणम् अपिमच्छत् कार्यम् आक्षीयेन वर्णेष कारण दूषयितुं शक्ति, तत् न युक्तम्
 घटात्मभावात् । सति हि घटानां यदा कारणम् अपिमच्छत् कार्यम् आक्षीयेष वर्णेष
 न दूषयति । तत् यदा मृदावादेन मृदाप्रकृतिका विद्यायां पुनः प्रकृतिम् अपिमच्छत्
 न ताम् आक्षीयेन वर्णेष संश्रज्जति । एवमादम् च सुवर्णविद्यायां अपीतो न
 सुवर्णम् आक्षीयेन वर्णेष संश्रज्जति । प्रविहीविद्यायां चतुर्विधं सूतधाम न प्रविहीम्
 अपीतो आक्षीयेन वर्णेष संश्रज्जति ।

9 *Not so for there are instances* The author of the aphorisms replies —There is no inconsistency in our system. What has been said as to the effect tainting the cause with its own defects by entering into it is not reasonable. For there are instances of effects not tainting the causes with their defects by entering into them For example when plates and such other things, which are different forms of objects made of clay are absorbed in their substance, they do not impart their own qualities to it So also ornaments and such other things made of gold do not impart their qualities to gold when they are absorbed in it So again the four kinds of objects which are forms of the earth do not communicate their qualities to the earth when they are absorbed in it

१० । स्वप्नदोषाच्च ।

१ । न च अक्षीये दृश्ये असामान्यदीर्घाद्यप्यन्त्या प्रतिवादिन स्वप्ने अपि
 ईदृशः दोषः सति । तत् तावत् अमिहितं निश्चयत्वात् न ह्येवं अतत् प्रत्यक्षप्रकृतिकम्
 इति, प्रवाक-प्रकृतिकतायाम् अपि समानम् एतत् यत् सञ्ज्ञायाः मृदादिदीर्घात् प्रवागात्
 मृदादिमयं व्यस्तं लभति न चतुष्यच्छति । तथा अपीतो कार्यस्य कारणविभागा
 भुपयमात् कार्यस्य कारण-दूषणमपि अपि समानम् ।

10. *And because there are faults in his own system* It is not reasonable for our opponent to find fault with our own system, for there are similar faults in his own system also. What he says about Brahman not being the material cause of the world because the two are different in nature, applies equally to the doctrine of the Pradhāna being the material cause of the world, for the Sāṅkhya derives the world characterized by sound and such other qualities from the Pradhāna devoid of such qualities. Similarly, as our opponent teaches the non-difference of effects with the cause in the final absorption, his objection as to the cause being tainted by the effect applies equally to his case

११ । तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्ष-
प्रसङ्गः ।

११ । 'तर्काप्रतिष्ठानादपि' इत्यत्र न आगमगम्ये अर्थे केवलेन तर्केण प्रत्यवस्थातव्यं, यच्चात् निरागमा पुरुषोत्तमप्रेक्षानावनिवन्धना' तर्का अप्रतिष्ठिता । 'अन्यथानुमेयम्' अथ उच्येत अन्यथा वयम् अनुमास्यामहे यथा न अप्रतिष्ठानदीष भविष्यति । 'इति चेत्, एवम् अपि अविमोक्षप्रसङ्गः' तर्कात् तर्कान्तरं समुत्थास्यति, अतः तर्कस्य 'विमोक्षः' विराम न भविष्यति । अथवा प्रतिष्ठित-तर्कालाभे अपि 'अविमोक्षः' सुकृत्यभावः, यतः तर्कातीतम् अपरोक्षज्ञानम् एव मोक्षकारणम् ।

11 *And because reasoning is baseless And if it be said that one should reason otherwise, then it must be said that there is no release even in that case* And for this reason also should reasoning not be relied on in matters to be known from scriptures, that reasonings not founded on the scriptures but only on individual opinions, are base-

less. If it be said We shall reason otherwise so that our reasoning may not be baseless, even then there is no release reasoning will arise out of reasoning and so there will be no end of reasoning Or (to explain this part of the aphorism otherwise) liberation cannot be obtained even by well founded reasoning for direct knowledge transcending reasoning is alone the means of liberation

१२ । एतेन श्रुष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याता ।

११ । 'एतेन' प्रधानव्यदित्वाकारण-कारण-श्रुष्टापरिग्रहा अपि श्रुष्टेः सन्तु व्याख्यप्रवृत्तिमि अपरिग्रहीता अन्तादित्वाकारणव्यदित्वा अपि व्याख्याता निराकृता ।

12 *Herewith are refuted other systems not accepted by competent persons* Herewith that is with the refutation of the Sāṅkhya doctrine of Pradhāna other systems, such as theories of causation like Atomism, which are not accepted by competent persons like Manu, Vyāsa &c., are refuted.

१३ । भोक्तृपक्षेऽविभागश्चेत् स्यात्सोक्तवत् ।

१३ । ब्रह्मकारणवादपरिग्रहे भोक्तृपक्षे भोक्तृ भोक्तृभावमात्रे भोक्तृत्वस्य च भोक्तृभावमात्रे चविभाग स्यात् इति 'चित्' श्रुतेः, तदुच्यते—आत्मीकवत् एवम् अविभा । स्यात् यथा बीजं द्वयते,—समुद्रात् उपकायन अगन्तवे अपि तद्विचारणां केन-बीज-तरङ्ग-द्वयुदादीनाम् अतरेतर विभाय आकाशस्य च घटस्थुपाविनिमित्त विभाग इति । एतत् परमकारणात् ब्रह्मत्वं अगन्तवे अपि उपपन्न भोक्तृ भोक्तृत्वस्य च विभागः ।

13 *If it be said that in that case, the subject and the object interchanging their natures, there would result an absence of difference between the two, we say, 'Let it be so, as in the world' If it be objected that on the acceptance of the theory of Brahman as cause there would be left no difference between the subject and the object, for in that case the subject would take the character of the object and the object that of the subject, we reply, 'Let there be such an absence of difference, such as we see in the world Froth, ripples, waves, bubbles &c, which are modifications of the sea, and which are not different from the watery sea, are yet distinguishable from it and from one another In the same manner space seems divided on account of limiting adjuncts like pots &c So the distinction of subject and object, though they are different from the Supreme Cause, Brahman, is reasonable*

१४ । तदनन्तत्वात्कारणशब्दादिभ्यः ।

१४ । 'तदनन्तत्वं' कारणात् ब्रह्मण कार्यस्य जगत अनन्तत्वं अवगम्यते 'कारणशब्दादिभ्य' कान्दोऽप्युक्तात् "वाचरम्भण विकारी नामवेद्य मृत्तिकेत्येव सत्यम्" (६।१।४) इति वाक्यात्, एतदर्थक-श्रुत्यन्तरेभ्य च ।

14 *The effect is one with the cause on account of such scriptural terms as 'origin' &c That the effect, the world, is one with the Cause, Brahman, is known from such words as 'origin,'—from the *Chhândogya* text, "The modification is merely a name having its origin in speech, clay alone is the real object" (vi 1 4) and from other scriptural texts of similar import*

१३ । भावे चोपलब्धे ।

१३ । इतश्च कार्यस्य कारणात् अनन्त्यस्य भवेत् कारणात् 'भावे सत्ये' एव कार्यस्य सत्यम् उपलभ्यते ।

15 And because the effect is seen to exist on the existence of the cause From this also we know the unity of the *कारण* and the effect that the existence of the effect is seen only on the existence of the cause.

१६ । सत्त्वाद्यावरस्य ।

१६ । अवरस्य परावर्तिनः कार्यस्य प्राक् उत्पत्तेः कारस्य कारणात्मना सत्त्वात् स्थितः स कार्यस्य कारणात् अनन्त्यस्य भवेत् ।

16 And because the consequent exists in the antecedent We know the unity of the cause and the effect also from the fact that the consequent, the effect exists before its origin in the cause and in the form of the cause.

१७ । असद्व्यपदेशावेति चेन्न धनमान्तरेण यावद्व्यपदेशात् ।

१७ । 'असद्व्यपदेशात्' (तै० १०) इति असद्व्यपदेशात् न प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य सत्यम्, 'इति सितं, न' इति ब्रूमः । न हि अन्त्याद्यन्त्यामिमांश्च प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य असद्व्यपदेशः । किं तर्हि ?—आज्ञातगामक्यत्वात् सत्त्वात् अज्ञातगामक्यत्वं वर्ज्यताम् । तत्र वर्ज्यतांश्च 'असद्व्यपदेशः' । अथम् एतत् न भवेत् ?—वाक्येणात् "वशात्मानं स्वमनुभव (१०) इत्यादि ।

17 If it be said No because the effect is spoken of

as non-existent', then the reply is, 'No, because it is spoken of in the sense of a different state, as appears from the closing part of the passage' If it be said that the effect does not exist before its origin in the cause, because the effect is spoken of as non-existent in the passage, 'Verily the world was non-existent in the beginning' (*Taitt* ii 7), then we reply It is not in the sense of absolute non-existence that the effect is spoken of as non-existent before its origin What then ? The non-manifestation of name and form is a state different from that of their manifestation It is in the sense of that state that the non-existence of the effect is spoken of But how is that known ? From the closing part of the passage, 'That (Brahman) made itself " (ii 7)

१८ । युक्तेः शब्दान्तराच्च ।

१८ । 'युक्ते च शब्दान्तरात्' च प्राक् उत्पत्तेः कार्यस्य सत्त्वम् कारणात् च अनन्त्यत्वम् अवगम्यते । युक्तिं तावत् वर्ण्यते—क्षीरात् एव दधि उत्पद्यते, न मृत्तिकाया , मृत्तिकाया एव घट उत्पद्यते, न क्षीरात्, इति यावत् । शब्दान्तरं तावत्—"सदेव सोम्येदमग्र आसीत्" (छा० ६।१।१) इत्यादि ।

18 From argument and from another scriptural text The existence of the effect before its origin and its unity with the cause are known from argument and from another scriptural text Here is the argument it is from milk and not from clay that curd is produced , it is from clay and not from milk that a pot is made, and so on The text referred to is this "This (world), my dear, was only Being in the beginning &c " (*Chh* vi 1 1)

१८ । पटवत् ।

१८ । यथा च सहेतितान् पटम् प्रसारितं, पटो अभिघ्नः, तथा अभ्यन्तात् कारणात्
पटो कार्यम् अभिघ्नम् ।

19 And the case is like a piece of cloth And as a piece of cloth spread out is one with the same rolled in so is the manifest effect one with the unmanifested cause.

२० । यथा च प्राणादि ।

१ । यथा च प्राणादि (प्राणायानसमाप्तीशान्दव्याना) मुख्यप्राणात् पञ्चभ्यम्
(मन्त्र ३) तथा कारणात् कार्यम् पञ्चभ्यम् ।

20 And like the Prana and the rest And as Prāna and the rest (prāna apāna samāna udāna and vyāna) are one with the chief Prāna (Pra 3) so is the effect one with the cause.

२१ । इतरभ्यपदेशाचिताकारणादिदीवप्रसक्तिः ।

११ । पूर्वपक्ष — इतरभ्यपदेशात् इतरभ्य आबल्य ब्रह्मात्मकत्वात् इतरभ्य वा
हृदय्य जीवात्मकत्ववचनात् द्विताकारादिदीवप्रसक्तिः चाकम् शब्द-मरण-वत्त्वानि
परितोषार्थं प्रसज्येत । अथ यन्मायं 'अये इत्य' ।

21 The one being called the other the fault of doing harm and such other things would attach to the self The *Pārvaṇī* says —As in the theory of Brahman as the Cause, the one is said to be the other—the individual called

Brahman or Brahman called the individual, the fault of doing harm and such other things attaches to the Self, that is it becomes liable to the charge of doing such harm to itself as that of birth, death and bondage So this theory is unreasonable

२२ । अधिकं तु भेदनिर्देशात् ।

२२ । 'तु'-शब्द पूर्वपक्ष व्यावर्तयति । ब्रह्म जीवात् 'अधिकम्', 'भेदनिर्देशात्' यत "आत्मा वा अरे द्रष्टव्य" (बृह० २।४।५) इति एवञ्जातीयका कागृकार्मादिभेद-निर्देश ब्रह्म जीवात् अधिकम् इति दर्शयति ।

22 But Brahman is greater than the individual, on account of the declaration of difference The word 'but' sets aside the *pūrvapaksha* Brahman is greater than the individual, on account of the declaration of difference, for texts like "The Self, my dear, is to be seen " (Br II. 4 5) declare that the individual and the Universal are distinguished as subject and object, and thus show that the latter is greater than the former

२३ । अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ।

२३ । यथा अश्मना प्रस्तराणां केचित् महार्हा मणयः, अन्ये मध्यमवीर्या, अन्ये च प्रहीणा पाषाणा इति अनेकविध वैचित्र्य दृश्यते, यथा च बीजानां बहुविध पत्र-पुष्प-फल-गन्ध-रस-दि-वैचित्र्यम् उपलभ्यते, तथा एकस्य अपि ब्रह्मण्य जीव-प्राज्ञ-पृथक्त्वं कार्य-वैचित्र्यं च उपपद्यते, इति अतः 'तदनुपपत्ति' पर-कल्पित-दोषः न उपपद्यते ।

23 The case being analogous to stones and such

other things the objection is unreasonable. As among stones a great variety is marked—some being precious gems, some of medium value and others very inferior,—and as from seeds a great variety of leaves, fruits, flowers, perfumes and juices is seen to come out, so it is possible for different kinds of effect, such as individual selves and the Supreme Self to be in the same Brahman. Therefore the objection urged by our opponent is not reasonable.

२४ । उपसंहारदग्धनावेति चेत् सीर्यद्वि ।

२४ । उपसंहारदग्धनावेति चेत् सीर्यद्वि ।
उपसंहारदग्धनावेति चेत् सीर्यद्वि ।
उपसंहारदग्धनावेति चेत् सीर्यद्वि ।
उपसंहारदग्धनावेति चेत् सीर्यद्वि ।

24. If it be said No for the adoption of means is seen then we say No for the case is analogous to that of milk. If it be said that the creation of the world by Brahman alone is not possible for we see that potters and other mechanics adopt such means as clay, staffs and the like in making pots and such other things, then our reply is No for the case is analogous to that of milk. As milk changes into curd so can Brahman create the world out of his own power.

२५ । देवादिवदपि लोके ।

२५ । देवादिवदपि लोके ।
देवादिवदपि लोके ।
देवादिवदपि लोके ।
देवादिवदपि लोके ।

25 *And the case is similar to that of gods and such other beings. As we see in the world that the gods, the manes, the sages and such other beings make palaces, chariots &c unaided and simply by the power of their meditation, so is it possible for Brahman also to create the world merely by his own power*

२६ । कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्व-शब्दकोपो वा ।

२६ । पूर्वपक्षसूत्रमेतत् । निरवयव-ब्रह्मकारणवादे 'कृत्स्नप्रसक्ति' कृत्स्नस्य न सग्रस्य ब्रह्मस्य काव्यरूपेण परिणाम प्राप्नोति । यदि ब्रह्म पृथिव्यादिवत् सावयवम् अभविष्यत्, तत अस्य एकदेशः पृथगस्येत, एकदेशः च अवस्थानस्येत । निरवयव तु ब्रह्म श्रुतिभ्यः अवगम्यते । अतः एकदेशपरिणामासम्भवात् कृत्स्नपरिणामप्रसक्तौ सत्या जूलोर्ध्वं द्रष्टव्येत । अथ एतद्विपरीतकारणं सावयवम् एव ब्रह्म अभ्युपगम्येत, तथा अपि 'निरवयवत्व-शब्दकोपः' ब्रह्मस्य निरवयवत्व-प्रतिपादक-शब्दानां कोपः आनर्थक्यं स्यात् ।

26 *Pūrvapakṣa — Either the whole of Brahman must be conceived as changed into the world or the texts declaring his incorporeality must be regarded as meaningless* If the incorporeal Brahman be regarded as the cause of the world, the whole of Brahman must be conceived as changed into the effect, that is the world. If Brahman were corporeal like the earth and such other things, one part of him might be conceived as changed and the other as remaining unchanged. But Brahman is known from the scriptures as incorporeal. So, it being impossible that a part of him is changed, the whole must be conceived as changed, the consequence being that the very roots of all things must be conceived as lost. If, to avoid this objectionable conclusion,

Brahman be conceived as corporeal the texts declaring his incorporeality must be regarded as meaningless

२७ । अतस्तु गच्छन्मूलात् ।

२७ । 'यद्येन पूर्वपक्षे परिहरति । न तावत् हृत्ययमत्र सति । कुत ? —'सुत । यथा एव हि ब्रह्मणो जगदुत्पत्तिरुत्पत्तिर्यथा विचारयतिरेव यथा ब्रह्मणो च यथा दूरीत । 'यद्यन्मूलात्' गच्छन्मूलं गच्छन्मूलं हि ब्रह्म । ब्रह्म च जगदम् यथा ब्रह्मणो प्रसिद्धा पति ।—यद्यन्मूलं निरवयवतां च । तदाहि —

तद्विजति तत्र जति तद्वि तद्विजति ।

तद्विजति तत्र जति तद्वि तद्विजति ॥ (इत्यादि १)

यद्यप्येवमुक्तं भवति

यद्यप्येवमुक्तं भवति

यद्यप्येवमुक्तं भवति

यद्यप्येवमुक्तं भवति ॥ (अथ १११८)

27 But it is not so on account of scriptural texts and because the scriptures are the source But sets aside the *pūrvapakṣa* The whole of Brahman is not changed into the world How is this known?—From the scriptures. As they teach that Brahman created the world so do they teach that he exists without being changed As the scriptures are the source—the source of the knowledge of Brahman And the scriptures teach both that Brahman is not wholly changed into the world and that he is incorporeal. For instance, It moves and it moves not. It is far and it is near It is in all this, and it is out of all this. (Iśd 5) 'As the one fire, entering the world, takes the

form of each object it burns, so the one Inner Self of all creatures takes the form of each object and is also beyond all objects " (*Katha* II. 2 9)

२८ । आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि ।

२८ । अपि च न एव अत्र विवर्तितस्य कथम् एकस्मिन् ब्रह्मणि अनेकाकाराः सृष्टिः स्यात्, यतः 'आत्मनि' अपि एकस्मिन् स्वप्नदृशि 'विचित्रा' अनेकाकाराः सृष्टयः पश्यन्ते, "न तत्र रथा न रथयोगा न पत्न्यानी भवन्त्याय रथान् रथयोगान् पथं सृजते" (बृह० ४।३।१०) इत्यादिना ।

28 *For in the self too various such creations are seen* And it must not be objected in this matter how in the same Brahman various kinds of creation are possible, for in the same self, in its dreaming state, various such creations are spoken of in texts like, "There are no chariots, no chariot-drawers, no roads in it, but the self creates chariots, chariot-drawers and roads " (*Br* IV. 3 9)

२९ । स्वप्नदोषाच्च ।

२९ । परिधाम् अपि एष समान स्वप्ने दोषः । प्रधानवादिनः अपि निरवयवम् अपरिच्छिन्नं शब्दादिहीनं प्रधानं सावयवस्य परिच्छिन्नस्य शब्दादिमतं कार्यस्य कारणम् इति स्वप्नः । तत्र अपि कृतज्ञप्रसक्तिः निरवयवत्वात् प्रधानस्य प्राप्नोति निरवयवत्व-कोपः वा ।

29 *And because of objections to the opponent's own view* The same objection may be urged against the view

of our opponents. They the Sāṅkhyas, also teach that the incorporeal unlimited Pradhāna, devoid of sound and other qualities, is the cause of an effect that is the world which is corporeal limited and endowed with sound and other qualities. To this view also the objection applies that the Pradhāna, because it is incorporeal is wholly changed into its effects, or that the doctrine of its incorporeality must be set aside.

३० । सर्वोपेता च दर्शनात् ।

१ । इतश्च ब्रह्मणा प्रपञ्चवृत्तः उत्पद्यते यत् आ परा द्रव्यता सर्वोपेता सर्व-
शक्तियुक्ता इति दम्बयति श्रुतिः । तद्यदि "सर्वशक्तो सर्वज्ञान सर्वशब्दः सर्वरस
सर्वस्पर्शमहामायावाक्चक्षुःश्रोत्रः (ऋ १।१।१) "यः सर्वज्ञः सर्वविद्यमानमर्थ-
तपः" (सु १।१।८) "एतस्य वा चक्षुःस्य प्रकाशने गामि कर्णोच्चक्ष्मणी विदुतौ
तिष्ठतः" (ऋ १।१।८) इत्याद्याः ।

30 And the Supreme Deity is endowed with all powers for it is seen. And the creation of the world by Brahman is reasonable also for this that scripture teaches that the Supreme Deity is endowed with all powers. For instance, Having all actions, having all desires having all odours, having all tastes, pervading all this, without speech without partiality " (Ch iii 14 2.) Who is all knowing all perceiving whose austerility (or meditation) consists in knowledge (Mund i 1 9) Under the control of this Immutable Being O Gārgi the sun and the moon exist upheld. (Br iii 8. 9)

३१ । विकारणत्वान्नेति चेत् तदुक्तम् ।

३१ । 'विकारणत्वात्' परदेवताया निर्निद्रित्वात् 'न इति चेत्' न सा काश्याय प्रभवेत् इति यदि भाशङ्केत, तदा यत् यव वक्तव्य 'तत् उक्तम्' पश्चात् एव एकदशतम-सूत्रे, परं ब्रह्म न तर्काविगोच्यम् इति । तयोच च शास्त्र, —

“अपाणिपादौ जघनौ ग्रहीता

पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णैः ।” (श्वेत० ३।१८)

इति विकारणस्यासि ब्रह्मण्य सर्वसामर्थ्ययोग दर्शयति ।

31 *If it be said 'No, because Brahman has no organs,' then we say we have already answered that objection. If it be objected that as the Supreme Deity has no organs he is unable to act, then we say that we have already said in our eleventh aphorism what has to be said on the matter. The Supreme Brahman is not comprehensible by reasoning. And texts like the following speak of Brahman as capable, even though without organs, of doing everything,—“He is without hands or feet, yet he walks and handles, he sees without eyes and hears without ears” (Svet III 19)*

३२ । न प्रयोजनवत्त्वात् ।

३२ । पूर्वपक्ष, — 'न' परमात्मा जगत् रचितवान्, प्रवृत्ते 'प्रयोजनवत्त्वात्' । न हि परित्यक्त्य परमात्मनः प्रयोजनाभावात् प्रवृत्तिः सम्भवति ।

32 *Pūrvapakṣa, No, because action requires motive. The Supreme Self did not create the world, for action*

requires a motive As the Supreme Self is self satisfied and has no motive it is not possible for him to act

३३ । शोकावस्तु लीलाकैवल्यम् ।

३३ । 'तु शब्देन चासिद्धं पट्टयति । यथा लीले क रचित् पात्रवत्स्य राज्ञः स्वतिष्ठितं त्रिविधं प्रधानम् जनमिहसत्यं कैवल्यं लीलाक्या प्रकृत्य लीलाविदारेषु भवन्ति एवम् ईश्वरस्य अपि जनदेवस्य त्रिविधं प्रधानतया स्वभावात् एव कैवल्यं लीला कया प्रकृति भविष्यति ।

33 But creation is only sport as in the world But sets aside the objection As in the world a king whose desires are satisfied does certain deeds without wishing to gain some end but only for the sake of sport or amusement so God also may be conceived as acting not out of any need but simply out of his own nature as a matter of sport

३४ । वेपथ्यनेर्हृष्ये न सापेक्षत्वात् तथाहि दर्शयति ।

३४ । जयतः मुह्यतु स्त्रादि स्वप्नम् तत्प्राप्तोभूतं भवन्त्यम् कुरुते च 'न ईश्वरस्य प्रसज्यते । सापेक्षत्वात् इति ईश्वर इति चित् चक्षुष्यमानादिभिः प्राप्तमपेक्षान्वी चपेक्षते । 'हि इति स्तुति' तथा उक्तं सापेक्षत्वं 'दर्शयति ।

34 Differences and cruelty are not to be ascribed to him on account of dependence as scripture shows The differences of pleasures, pains &c. in the world and even their cause, cruelty are not to be ascribed to God On account of dependence,—for God's creation depends on

the good or bad deeds done in their past incarnations by the creatures to be made For scripture speaks of this dependence

३५ । न कर्माविभागादिति चेन्नाऽनादित्वात् ।

३५ । प्राक् सृष्टे 'अविभागात्' विभागस्य अभावात् न' नास्ति तत् 'कर्म' यदपेक्ष्य विषमा सृष्टिः स्यात्, 'इति चेत् न' न युक्तम् एतत् 'अनादित्वात्' यतः ससार अनादिः ५५ ।

35 If it be said, 'There is no deed on account of absence of distinction', then we say 'No, on account of there being no beginning' If it be objected that as there was no distinction before creation, there could then be no deed on which differences in creation might depend, then the reply is that this objection is not reasonable on account of the absence of beginning, as creation has no absolute beginning

३६ । उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च ।

३६ । ससारस्य अनादित्वम् 'उपपद्यते' युक्त्या सिध्यति, 'अपि च' 'उपलभ्यते' श्रुतिस्मृत्यो दृश्यते ।

36. It is proved and seen That creation has no beginning is proved by reasoning and is seen from *Sruti* and *Smriti*

३० । सर्वधर्मोपपत्तेय ।

३० । इत्यत्र ब्रह्मकारणत्वादे मुक्त एव यस्मात् कश्चिन् ब्रह्मणि सत्यं सार । सर्व-
सम्यक्त्व-सर्वशक्तिमत्ताय उपपद्यते ।

37 *And as all causal characteristics are found in Brahman* For this reason also is the theory of Brahman as the cause of the world reasonable that in him are to be found all the characteristics of a true cause namely omniscience omnipotence and the like.

अविरोध-नाम-द्वितीयाध्याये

द्वितीयः पादः नात्य-वैशेषिक-बौद्धादि-मतस्य ऽङ्गम्

-

१। रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ।

१। अपि 'च' 'नानुमानम्' न अचेतनं जगत्कारणम् अनुमतस्य भवति । कुत ?
'रचनानुपपत्ते' यत तत्कर्तृत्वे रचनाप्रयोगानुपपत्त्यव-विन्यास न उपपद्यते ।

1 And an unconscious cause is not to be inferred, for orderly arrangement is impossible for it. And further, an unconscious cause of the world is not to be inferred, for under its agency the arrangement of parts according to needs is not possible

२। प्रवृत्तेश्च ।

२। अचेतन-कारणस्य 'प्रवृत्ते' अनुपपत्ते च न तादृशं कारणम् अनुमातव्यम् ।

2 And on account of activity And as it is not possible for an unconscious cause to act, such a cause should not be inferred

३। पयोऽभ्युपगच्छेत् तत्रापि ।

३। 'चेत्' यदि एवम् उच्यते,—यथा चीरम् अचेतनं स्वभावेन एव ध्वनिवद्व्यथ

प्रवर्तते दया य जहम् चरितम् समागत एव श्रीश्रीपञ्चरात्र ५३-द्वय, एवं प्रवर्तम् अपि
 ५३-द्वय समागत एव पुनरावर्तिविधिं प्रवर्तयित इति । न एतम् माधु लब्ध एत
 एव अपि पञ्चरात्रा ५३-द्वयविहितम् । एव प्रवर्त जहमिनीमष्टि ।

3 If it be said that it acts like milk and water then we say—even there (consciousness is necessary) If it be said—as milk though unconscious naturally acts in nursing the calf as also water though unconscious naturally flows for the good of the world so Pradhāna too may be supposed as acting for the good of man,—then we must say that such argumentation is not valid for in these cases also we may infer that milk and water act under conscious guidance

४। घटिरेकानयस्थितेयामपेक्षत्यात् ।

४। माया चचितं प्रधानं बाह्यत्वमन्य-स्यतिरेक्य न भवति इति । पृथक्त्वं
उत्पत्तिः — न प्रवृत्त्य न निवृत्त्य । अतः प्रधानम् अनपेक्षकम् । अनपेक्षत्वात्
न कदाचित् प्रधानं नह । बाह्यत्वं परिणमत्, कदाचित् न परिणमति इति एतत्
अप्युक्तम् ।

4 As *Pradhāna* has nothing beyond it and as it depends on nothing (it cannot be cause) The *Pradhāna* imagined by the *Sāṅkhyas* can exist without any external support. Their *Puruṣa* is indifferent he neither impels nor restrains. *Pradhāna* therefore is not dependent on anything. As its activity depends on nothing it is not reasonable to think that it sometimes changes into the forms of *maṇat* and other things and sometimes does not so change.

५ । अन्यतमावाच्च न तृणादिवत् ।

५ । यथा तृणपादवीटकादि निमित्तान्तर-निर्गमेष स्वभावात् एव चीराद्याकारो परिणमते, एव प्रधानम् अपि सद्भूदाद्याकारिणा परिणम्यते, इति न वक्तव्यं, यत् शरीर-सम्बन्धात् अन्यत्र तृणादि न चीरीभवत् । वेगो एव उपपन्नो तृणादि चीरोभवति ।

5 *The case is not similar to the turning of grass &c into milk, for they do not so turn elsewhere (than in animals)* It must not be said that as grass, leaves, water &c naturally turn into the forms of milk and other things independently of other causes, so Pradhāna too may be supposed to change into the forms of *mahat* &c, for it is only in relation to organisms and not elsewhere that grass and such other things become milk. It is only when taken by a cow that they take that form

६ । अभ्युपगमिष्यथार्थाभावात् ।

६ । यद्यपि स्वाभाविकम् एव प्रधानस्य प्रवृत्तिम् अभ्युपगच्छेत् तथापि दोष अनुपपद्येत एव । कुत ?—‘अर्थाभावात्’ यथा एव प्रधानं सहकारि किञ्चित् न अपेक्षते, एव प्रयोजनम् अपि किञ्चित् न अपेक्षिष्यते इति, अतः प्रधानम् पुरुषस्य भवं सावधितुं प्रवर्तते, इति इयं प्रतिज्ञा स्वीयेत ।

6 *Even if spontaneous activity were admitted (the doctrine would be objectionable) on account of the absence of a purpose* Even if we were to admit that the Pradhāna can act spontaneously, yet the Sāṅkhya doctrine would be objectionable. How? On account of the absence of a purpose. As the Pradhāna is independent of

a helper or co agent, so must it be supposed to have no reference to a purpose and therefore the doctrine that it acts in order to effect the good of man must be pronounced untenable.

८। पुरुषाग्मवदिति चेत् तथापि ।

[illegible]

7 *If the case were considered similar to that of a man or of a stone even then (the doctrine would be open to objection) — It may be sought to re establish the Sankhya doctrine by citing parallel instances like the following — As a lame man, having the power of seeing but without that of moving mounts upon another man having the power of moving but without that of seeing and makes him move or as a magnetic stone though itself unmoving yet moves iron so may the Purusha be supposed as making the Pradhāna act. To this we reply Even this does not make the doctrine free from objection For this supposes the Pradhāna to be active by itself and denies that it is the Purusha that makes it act Besides, how can the*

indifferent Purusha make the Pradhāna act? Even a lame man makes a blind man move by means of his words and such other things. But the Purusha, inactive and devoid of *gunas*, cannot put forth any activity. And it cannot be said that like the magnet it induces activity by mere proximity, for if the proximity of the Purusha were supposed constant, the Pradhāna would have to be considered as constantly active.

८ । अङ्गित्वानुपपत्तेश्च ।

८ । सत्त्वगानससाम् अन्योन्यगुण-प्रधानभावम् परस्परं प्रति 'ब्रह्म'ङ्गिभावम् उत्पद्यमानत्वेन स्वरूपसादेण यत् अवस्थानम् सा प्रधानावस्था । तस्याम् अवस्थायाम् गुणानां स्वरूपनाशसंभवात् 'अद्वित्वं परस्परं' प्रति संनकारित्व 'न उपपद्यते' । 'अङ्गित्वस्य अनुपपत्तेः च' प्रधानस्य प्रवृत्तिः न अवकाशते ।

8 (*It is objectionable*) because the mutual relation of the *gunas* as principal and subordinate is impossible.

The state of Pradhāna means that in which the *gunas* give up the mutual relation of principal and subordinate and exist in equipoise in their respective natures. In that state it is not possible for the *gunas* to be principal and subordinate to one another, that is, to help one another, for in that case their respective natures would be destroyed. And because the mutual relation of principal and subordinate is impossible, therefore it is unreasonable to think that the Pradhāna can act.

९ । अन्यथानुमितौ च अशक्तिवियोगात् ।

९ । 'अन्यथा अनुमितौ च' यथा यथा कार्योत्पाद उपपद्यते तथा तथा गुण-

times they speak of three *antahkaranas* or internal organs, and sometimes of one Besides, it is well-known that the doctrine is in conflict with the *Śruti*, which teaches that God is the cause of the world, and with the *Smṛiti* that follows it For this reason also the Sankhya system is conflicting

११ । महद्दीर्घवद्वा ऋक्षपरिमण्डलाभ्याम् ।

११ । अथ वैशेषिकानाम् अभ्युपगम — कारणद्वयसमवायिन गुणा. कार्यद्रव्ये समानजातीय गुणान्तरम् आरभन्ते, युक्तेभ्य तन्तुभ्य युक्तस्य पटस्य प्रसवदर्शनात्, तद्विपर्ययादर्शनात् च । तच्चात् चेतनस्य ब्रह्मण्य जगत्कारणत्वे अभ्युपगम्यमाने कार्ये अपि जगति चेतनं समवेद्यात्, तद्वददर्शनात् तु न चेतनं ब्रह्म जगत्कारणं भवितुम् अर्हति इति । इमम् अभ्युपगमं तदीयथा एव प्रक्रियया व्यभिचारयति । यथा परमाणौ परिमण्डलात् परिमाणात् सत, अणु ऋक्षश्च द्रव्यकं जायते, महद्दीर्घश्च त्र्यणुकादि, न परिमण्डल, यथा वा द्रव्यकात् अणौ ऋक्षात् च सत महद्दीर्घश्च त्र्यणुक जायते, न अणु, न उत ऋक्ष, एव चेतनात् ब्रह्मण्य अचेतनं जगत् जनियते ।

11 *The origin of the world from Brahman is quite as justifiable as the origin of the great from the minute and of the long from the spherical atom* This is the argument of the Vaiseshikas “Qualities inherent in a causal substance give rise to other but *similar* qualities in the substance that constitutes its effect For instance, we observe that from white threads white cloth is produced, and never the contrary Hence, if one assumes the intelligent Brahman to be the cause of the world, one should expect to find intelligence also in the effect, viz the world But as this is not the case, the intelligent Brahman cannot

be the cause of the world" This argument the Sūtra kārṇa refutes taking his stand on the Vaiśeṣhikas own ground. Just as from atoms that are spherical and minute binary compounds, minute and short as well as ternary compounds big and long are produced none of which are however spherical and just as from binary compound which are minute and short ternary compounds are produced which are big and long not minute and short so from Brahman which is intelligent may be produced the world which is non intelligent

१२। उभयथापि न कस्मात्तदभावात् ।

१२। इदमपि परमा वा चरत् निराकरोति । स च वाद इत्येव समुत्पन्नः । पट्यानि हि श्रीः मावयन्ति इत्यादि भावयत संदीप्तकृत्त तन्मात्रं पट्या चारवमानानि दृष्टानि । तद्वत्तावत्त वावत् विचिन्तु ॥५५॥ वावयत एव संदीप्त कृत्त तं हि दृष्टं चारवम् इति शब्दः । स च चरम् अवयवावयवविभक्त्येव इति निवर्तते स चरकवयवयवयव परमाणुः । अथ च इदं विविक्तमुद्रादि कृतम् वा पट्तावयवत्वात् वा ज्ञेयम् । न च अकारणं कार्येण भवितव्यम् इति अतः पट्यावयवयव कृतं चारवम् इति अपादानाभावात् । तत्र इत्थम् अभिधीयत — विभागावयवतां तावत् एव तां संदीप्तः कृत्तावयव अवयवयवयव, कर्तव्यतां तन्मादीनां मया दृष्टान्तात् । कर्तव्यं च कार्यत्वात् निमित्तं किम् अपि कर्तव्यं नान्यम् । अतः अदृष्टम् अपादना कर्तव्यं निमित्तम् इति उच्येत तत् पुनः पादसमवाधि वा स्यात् अगुणत्वापि वा । उभयथा अपि न च दृष्टनिमित्तं अत्र 'कर्तव्यं अवयवयव अदृष्टं पक्षितवत्वात् । अथवापि अतः निमित्तस्य अभावत्वात् न अगुणत्वात् अपि कर्तव्यं स्यात् । अतः कर्तव्यत्वात् तद्विचिन्तनं संदीप्तं न स्यात् । संदीप्तत्वात्वात् च तद्विचिन्तनं 'तदभावात् दृष्टादिकार्यमभावात् अभावः स्यात् । तद्वत्तात् अगुणयव, अतः परमाणुचारवयव ।

12 *The action of atoms is not possible in either of the two cases viz whether adrishta inheres in the self or in the atom Hence follows the absence of that (that is creation and pralaya)* The Sutrakâra now proceeds to refute the doctrine of atoms being the cause of the world. This doctrine arises in the following manner — Substances which consist of parts, such as pieces of cloth, etc., are seen in the world to originate from co-essential substances as threads, etc., in a state of combination From this may be drawn the general conclusion that *all* substances which are wholes consisting of parts originate from co-essential substances in a state of combination. And, the particular substance at which this distinction of whole and part comes to a termination, and which sets a limit to the division of things into smaller constituent parts, is the atom Now, the whole universe, with mountains, oceans, etc., is composed of parts, and being formed of parts, it has a beginning and an end And there can be no effect without a cause Therefore, the atoms are the cause of the universe This, in substance, is Kanâda's doctrine Against the above doctrine the following is asserted by the Sutrakâra —It must be admitted that atoms, when in a state of isolation, depend on action for their combination, for we perceive that the combination of threads, etc., is brought about by action Action being an effect, a cause to bring it about must be assumed If, now, the unseen principle (adrishta) is assumed to be the cause of the original motion in the atoms, we answer This unseen principle may inhere either in the self or in the atom But, in both cases, it is equally impossible for the unseen principle to be the cause of motion in the atoms,

for it is non intelligent. Hence as there is no cause of action the primeval motion in the atoms cannot commence. As there is no action the combination of atoms which depends on action cannot arise. As there is no combination the effects which depend on combination e. g., the formation of binary atomic compounds, etc. cannot take place. Thus, the doctrine that the atoms are the cause of the world is inadmissible.

१३। समवायाम्युपगमाश्च साम्यादनवस्थिते ।

॥१॥ समवाशब्दप्रसङ्गात् साध्यात् चान्धां वाचकम् उपपन्नमात्रम् अथानभिष्टम्
 चतुर्थात् अन्धां समवति इति चान्दप्रत्यय आहतिः । न च एवम् अनुपपन्नता
 ॥२॥ वाच्यत्वात् समवतिषु शङ्कते । अतः १—साध्यात् समवतिषु यदा एव हि
 चतुर्थात् अथानभिष्टं ननु वाचकं समवाचनपदान् संवयेन ताभ्यां संवयेत एव समवाच
 चवि समवादिभ्यां चान्दभिष्टं ननु समवाचनचरीन एव संवयेन समवादिभि संवयेत
 चान्दमि साध्यात् । ततः च तस्य तस्य चान्दीत्य संवये चान्दप्रत्यय इति चतुर्थम् ।
 एव प्रसङ्गेत ।

13 And because the admission of Samavāya (as a separate existence) leads by parity of reasoning to a regressus ad infinitum By the assumption of Samavāya as a separate existence Kaṇāda affirms that a binary atomic compound composed of two atoms, though absolutely different from the two atoms, is still connected with them by the relation of Samavāya (i e., an inseparable and constant relation a relation of inherence) But it is impossible to support the doctrine of atomic causation by making that assumption Why so? Because parity of

reasoning would lead to a regressus ad infinitum For, just as a binary compound, though absolutely different from the two constituent atoms, is connected with them by Kanâda by means of a relation of Samavâya, so the relation of samavâya itself, being absolutely different from the things to be connected, would require a second relation of samavâya to connect it with them, 'absolute difference' being a common characteristic of both the cases For the connection of the second, third, etc, relations of samavâya, further such relations would have to be assumed, and so on, involving a regressus ad infinitum.

१४ । नित्यमेव च भावात् ।

१५ । अपि च अथवा प्रवृत्तिस्वभावा वा निवृत्तिस्वभावा वा उभयस्वभावा वा अनुभयस्वभावा वा अभ्युपगम्यैरन् गत्यन्तराभावात् । चतुर्धा अपि न उपपद्यते । प्रवृत्तिस्वभावत्वे 'नित्यम् एव' प्रवृत्ते 'भावात्' प्रलयाभावप्रसङ्गः । निवृत्तिस्वभावत्वे अपि नित्यमेव निवृत्त भावात् सर्वाभावप्रसङ्गः । उभयस्वभावत्वं च विरोधात् असमञ्जसम् । अनुभयस्वभावत्वे तु निमित्तवशात् प्रवृत्तिनिवृत्त्यौ अभ्युपगम्यमानयो भट्टादिः निमित्तस्य नित्यसन्निधानात् नित्यप्रवृत्तिप्रसङ्गः । अतन्त्रत्वे अपि भट्टादि नित्याप्रवृत्तिप्रसङ्गः । तथात् अपि अनुपपन्न परमाशङ्कारणवादः ।

14 And on account of the permanent existence of activity or non-activity in the atoms Further, consider the question whether the atoms should be assumed to be essentially active (moving), or essentially inactive, or essentially both active and inactive, or essentially neither active nor inactive There can of course be no more alternatives But none of these four alternatives can be supported. If

the atoms are essentially active their activity is permanent and hence *pralaya* becomes impossible. If essentially inactive their inertia is permanent and creation is impossible. Their being essentially both active and inactive is inadmissible, because involving a self-contradiction. If the atoms are essentially neither active nor inactive and if it is assumed that their activity or inactivity is due to some operative cause such as *adrishta* etc., then on account of the permanent proximity of such an operative cause permanent activity in the atoms has to be admitted. And if *adrishta*, etc. are not assumed permanent inactivity in the atoms has to be admitted. On these grounds also the doctrine of atomic causation is to be rejected.

१५ । अणुादिमत्ताच्च विपर्ययो दग्धनात् ।

१५ । आद्यपक्षानां दृष्ट्याणाम् अवयवस्य विमल्यमानतां यदा परं विभागं न भवति तं चतुर्विधाः क्वाण्मिमांसा परमाद्यश्च चतुर्विधस्य क्वाण्मिमांसा भूतमीतिवत्स्य च अत्रा. निर्याच इति यत् वैमर्षिकः अभुपक्षेति, स तत्राम् अभुपक्षेति निरालम्बन एव । यदा क्वाण्मिमांसा परमाद्यश्च नान् अत्रा. निर्याच विपर्ययः प्रसज्यत । परमाद्यश्च विपर्ययः अभुपक्षेति च तत्राम् अभिमत विपरीतम् आपद्येति इत्ययम् । कुतः ?— दग्धनात् एव भावे दृष्टत्वात् । यत् हि लोके क्वाण्मिमांसा वत् तत् अकारणपक्षेयया व्युत्पन्नम् अनित्यं च दृष्टम् । तत् यदा यदा तत्तन् अपेक्ष्य व्युत्पन्नं अनित्यं च भवति, तदा च यद्यप्यपेक्ष्य व्युत्पन्नं अनित्यं च भवति, तदा च यदी परमाद्यश्च क्वाण्मिमांसा तं अभुपक्षेति, तस्यात् तं अपि कारणावच्छेद तदपेक्षया व्युत्पन्नं अनित्यं च प्राप्नुवति ।

15 And from the atoms having colour etc (as held by the Vaiseshikas) the opposite conclusion to theirs

follows , as it is thus observed The Vaiseshikas assume that when substances composed of parts are continuously divided and sub-divided into parts, the limit beyond which such sub-division cannot go is constituted by the atoms, which are eternal, and which, being themselves of four different classes (corresponding to the four elements), and possessed of the qualities of colour, etc , are the origins of the whole material universe, which too, is composed of four different elements, and is possessed of the qualities of colour, etc This assumption is groundless, as from the circumstance of the atoms possessing colour and other qualities, the opposite of their minuteness and permanency would follow , i e , it would follow that compared with the ultimate cause, they are themselves gross and non-permanent, which is a conclusion opposite to what the Vaiseshikas intend to establish Why so ? Because it is observed that whatever objects in this world are possessed of colour and other qualities, are, compared with their causes, gross and non-permanent A piece of cloth, for instance, is gross and non-permanent compared with its threads, and the threads again are gross and non-permanent compared with their filaments Now, the atoms are admitted by the Vaiseshikas to be possessed of colour, etc , Therefore, they too must have causes, compared with which they are gross and non permanent

१६ । उभयथा च दोषात् ।

१६ । गन्ध-रस-रूप-स्पर्श-गुणा स्थूला पृथिवी रूप-रस-संश्लिष्टगुणा सूक्ष्मा आप-
रूप-स्पर्श-गुणा सूक्ष्मतर तेजः, स्पर्शगुणा सूक्ष्मतम वायुः, इति एवम् एतानि चत्वारि

भूतानि सूक्ष्म सूक्ष्म भूतानि लोके लक्ष्यन् । तद्वत् परमाण्वन अपि सूक्ष्म सूक्ष्म गुणा
 कन्धेऽनू न वा । उभयथा च क्षोणानुपङ्ग अपरिहाज एव स्यात् । कन्धामाने
 तावत् सूक्ष्म-सूक्ष्म-गुणत्वे सूक्ष्मभूतानां भूतानुपपत्तौ अपरमावृत्त प्रसङ्गः । न च अन्तरि
 अपि भूतानुपपत्तौ भूतानुपपत्तौ भवति इति उच्यते चायैव भूतेषु गुणानुपपत्तौ भूतानुपपत्तौ
 न भवति । अकन्धामाने तु सूक्ष्म सूक्ष्म-गुणत्वे परमाण्वलक्षण-प्रसिद्धये यदि तावत् सम्यो
 एककभूतान्, एव कन्धेऽनू ततः त्रिजसि त्रिजसि च उपलब्धि न स्यात् अपि कपलक्ष्यमा-
 न्निष्ठा । च दस-दस-स्वर्गानां का ननुपपत्त्येकतात्वात् चार्थ-ज्ञानाम् । अथ सम्यो
 अनुपपत्तौ, एव कन्धेऽनू ततः अपि त्रिजसि उपलब्धि स्यात् त्रिजसि त्रिजसि
 त्रिजसि वायौ च मन्त्रकप-प्रमाणम् । न च एवं दृश्यते । तस्यात् अपि अनुपपत्तौ
 परमाण्वलक्षण-प्रसङ्गः ।

16 *And as difficulties arise in both cases* Earth has the qualities of smell taste colour and touch and is gross. Water has the qualities of colour taste and touch and is fine. Fire has the qualities of colour and touch and is finer still. Air has the quality of touch only and is the finest of all. Thus, in the world, the four elements are observed to have the qualities of grossness and fineness. Now the question arises whether the atoms constituting the respective elements should or should not be assumed to have the corresponding qualities of grossness and fineness. Either assumption leads to unacceptable consequences. If they are assumed to differ as gross and fine, the grosser atoms, having greater size, will cease to be atoms. That an increase of qualities cannot but be attended with an increase of size, we affirm from our observation of material bodies produced by causes. If on the other hand, we assume, in order to maintain the equality of all atoms, that they do not differ as gross and fine, we may

either suppose that they all have only *one* quality each, in which case we should not perceive touch in fire, nor colour and touch in water, nor taste, colour and touch in earth, since all qualities existing in effects must have, as antecedents, the same qualities in their causes Or, we may suppose all atoms to have *all the four* qualities, in which case we should perceive smell in water, smell and taste in fire, and smell, taste and colour in air, which we never do On these grounds also the doctrine of atomic causation is to be rejected

१७ । अपरिग्रहाच्चाल्यन्तमनपेक्षा ।

१७ । परमाणुकारणवाद न कैश्चिदपि शिष्टं केनचन अपि अग्नेन परिगृहीत, इति अत्यन्तम् एव तस्य 'अनपेक्षा' अनादरं कर्तव्यं वेदवादिभिः ।

17 *And as the doctrine of atomic causation is not accepted by any authoritative persons, it is to be disregarded altogether* The doctrine of atomic causation has not been accepted by any persons of authority in any of its parts It therefore merits entire disregard at the hands of those who take their stand on the Veda

१८ । समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः ।

१८ । 'अयं बोद्धमन्त-खण्डनम् । वौदा वयं वादिन भवन्ति । केचित् सर्वशक्तिवादिनः, केचित् विज्ञानाश्लेषभाववादिनः, अन्य पुन सर्वशून्यवादिनः, इति । अथ ये सर्वशक्तिवादिनः' वाक्यम् आन्तरञ्च वक्ष्ये उपगच्छन्ति भूतं भौतिकं चित्तं चैतज्ज्ञं, तावत् तावत् प्रतिब्रूयन् । अथ भूतं पृथिवी-वातादयः, भौतिकं रूपादयः, चक्षुरादयः च ।

(1) the aggregate of the elements and of the derivatives of elements, whose cause are the atoms, and (2) the five aggregates caused by the internal groups, are recognised by our opponents. But even if the two classes of aggregates supposed by them to proceed from the above two causes be admitted, the actual formation of aggregates cannot be proved (on the theory of our opponents). Why so? Because the parts constituting the aggregates are devoid of intelligence (and hence unable to combine of their own accord), and also because the Buddhists do not admit any other permanent intelligent being, such as a percipient self or a ruling Lord, who could effect the aggregation of the parts.

१६। इतरेतरप्रत्ययत्वादि चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् ।

१६। अविद्या, संस्कार, विज्ञानं, नामरूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादानं, भव, जाति, जरा, मरण, शोक, परिवेदना, दुःख, दुर्भनसा च, इति एव जातीयका इतरेतरहेतुका बौद्धतन्त्रे क्वचित् सच्चिन्ना विनिर्दिष्टा, क्वचित् प्रपञ्चिता । एवम् अविद्यादि-कलापे अपि परस्पर-निमित्त-नैमित्तिका-भावेन घटीयत्ववत् अनिशम् आवर्तमाने अर्थाचिन्ता उपपन्ना सहति 'इति चेत्, तत् न' । कस्मात् ?—'उत्पत्तिमात्र-निमित्तत्वात्', यत् 'इतरेतरप्रत्ययत्वे' अपि अविद्यादीनां पूर्वपूर्वम् उत्पत्तौत्तरस्य उत्पत्ति-मात्रनिमित्तं भवत् भवेत्, न तु संघातोत्पत्ते किञ्चित् निमित्तं सम्भवति । भोक्तु, अभावात् सहति न सिध्येत् इत्यभिप्रायः ।

19 If (the formation of aggregates be sought to be explained) through the cycles of nescience, idea etc., standing in the relation of mutual causality, we say, 'No, because each link is merely the cause of the origin of the

immediately succeeding link and not of any aggregation Nescience idea, perception name and form the support of the six senses touch feeling desire activity birth species decay death grief lamentation pain mental affliction and the like are spoken of as a chain of mutual causes in the Buddhist system sometimes cursorily some times at length. It is the contention of the Buddhists that as the cycles of nescience etc. forming chains of mutual causes and effects, revolve unceasingly like water wheels, therefore the existence of aggregates proved by implication. But this contention we cannot accept. Why so? Because this argument can explain only the origination of the members of the series and nothing more. For even if we admit the theory of mutual causation each antecedent would merely be the cause of each subsequent member there would be nothing to stand as the cause of the formation of aggregates. We mean that in the absence of a permanent percipient self it is impossible to establish the formation of aggregates.

२० । उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् ।

१ । बोद्धव्यमस्मादिह यस्मिन् अनुपपन्नं — उत्तराद्यम् चर्षं तत्पयमानं ब्रूयत्यत्र निबध्यते इति । न च एवम् अनुपपन्नता पूर्वान्तरयोः चर्षाः श्रुतव्यमात्रं सत्यस्यैव ग्राह्ये । निबद्धमात्रं निबद्धन वा पूर्वस्यैव तत्पयमानत्वात् उत्तराद्य-
श्रुत्यं न तत्पययति ।

20 As, according to the Buddhists on the origination of the subsequent moment the preceding one ceases to be

causal relation cannot be established The Buddhists who maintain that everything has a momentary existence only, say that when the second moment comes into being, the first ceases to be. On this admission, it is impossible to establish a relation of cause and effect between the antecedent and the consequent moments. The former, which ceases or has ceased to be, and is therefore non-existent, cannot be the cause of the latter.

२१ । असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा ।

२१ । अयं 'असति' एव हेतौ फलोत्पत्तिं ब्रूयात् । 'प्रतिज्ञोपरोधः' स्यात् । चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य चित्तचैवा उत्पद्यन्ते इति इयम् प्रतिज्ञा हीयते । निर्हेतुकाया च उत्पत्तौ अप्रतिबन्धात् सर्वं सर्वत्र उत्पद्येत । अयं उत्तर-क्षणीत्पत्तिं यावत् अवतिष्ठते पूर्वक्षणे इति ब्रूयात्, ततः यौगपद्यं हेतुफलयोः स्यात् । तथा अपि 'प्रतिज्ञोपरोधः' स्यात् । "क्षयिका सर्वे सत्काराः" इति इयं प्रतिज्ञा उपपद्येत ।

21 *Non-existence of cause, while the effect takes place involves contradiction of admitted principle, otherwise, simultaneity of cause and effect* Should it now be urged in reply to our last argument, that even in the absence of a cause the effect may arise, there would be the contradiction of an admitted principle. It would mean the abandonment of the principle that mind and things mental originate when in conjunction with four kinds of causes. Moreover, if origination without cause be admitted, there would be nothing to prevent *anything* from originating at *any* place or time. If, on the other hand, it should be said that the antecedent continues until the

consequent has come into being that would imply the simultaneity of cause and effect which also would be the contradiction of an accepted principle viz that all impressions are momentary

२२। प्रतिसंख्याप्रतिसंख्या निरोधापत्तिरविच्छेदात् ।

११। अपिच वेदादिना अपात्रमि “बुद्धिर्वाच्यं तथादन्तं संकृतं चचिचच ।
अथात्र—मयात् तत्त्वभावात् ‘प्रतिसंख्यानिरोधात्’ अपतिसंख्यानिरोधात् आकाशत्
च अन्तत् सर्वं बुद्धिर्वाच्यं बुद्धिमत्तमितम् ‘संकृतम् अन्तपापम् ‘चचिचं चचचत्
प्यादि च । भावना बुद्धिपूर्वक विनाशः—‘विनाशपामि इति बुद्धे’ कीदृशमात्
विनाशः—प्रतिसंख्यानिरोधः भावते । तद्विपरीते स्तत् विनाशः अपतिसंख्यानिरोधः ।
आकाशम् चापराधमावमात्रम् । इदानीं निरोधद्वयं प्रत्याचटे—प्रतिसंख्या अपति
संख्या निरोधयोः’ अपात्रि, अत्रभव न प्रतिसंख्यानिरोधः अपतिसंख्यानिरोधस्य सम्भवतः
इत्यत्र । अथात् ?—‘अविच्छेदात् भावमवाच्यं अविच्छेदात् न हि कार्यकारण
मवाच्यं निरोध इत्यत्रे इत्यत्र ।

22. *The two Buddhistic doctrines of cessation dependent on and cessation independent of acts of the mind are alike untenable there being no real interruption*
Besides, the Nihilists imagine “Excepting the three principles, all that is the object of knowledge comes into being and is transient. The three principles are (1) Cessation dependent on an act of the mind which means such destruction as is preceded by an act of thought, in other words, destruction by an effort of the thinker with the thought I will destroy (2) Cessation of the opposite kind that is spontaneous cessation without an act of the

mind. (3) Space, that is mere absence of covering or occupation. Now, the two kinds of cessation are being refuted, - Cessation which is dependent on an act of the mind, and cessation which is not so dependent, are both impossible. Why so ? Because of the absence of interruption. The flow of existences is never interrupted, i.e., the current of causes and effects is never observed to be arrested.

२३। उभयथा च दोषात् ।

२३। य. अविद्यादिनिरोधः बौद्धमतेन प्रतिसंख्येयाप्रतिसंख्याननिरोधान्तापाती, स सम्यक् ज्ञानात् वा स्वयम् एव वा भवति ? पूर्वमिह कस्ये निर्हेतुका विनाशरूपप्रतिज्ञा-
हानि प्रसज्येत, उत्तरमिह तु ज्ञानसाधनीपदेशस्य आनर्थक्यं प्रसज्येत । एवम् 'उभयथा'
उभयविकल्पे,—बुद्धिपूर्वका-विनाशे, अबुद्धिपूर्वका-विनाशे च,—दोषप्रसङ्गात् असमञ्जसम्
इदं दर्शनम् ।

23 And because both alternatives are open to objection. The question arises, whether the cessation of *avidyā*, etc., which must be included in the two kinds of cessation discussed above, is to come through perfect knowledge, or of its own accord. The former alternative would imply the abandonment of the Buddhist doctrine that destruction takes place without a cause. The latter alternative would involve the uselessness of instruction for the acquisition of perfect knowledge. Hence both alternatives, that of the cessation of ignorance through knowledge or that of its cessation without knowledge, being equally objectionable, the Buddhist doctrine is unreasonable.

२४ । आकाशे चाविशेषात् ।

२४ । आकाशे च वैतर्किकानाम् अव्युत्थारोपः असुखः, अविशेषात् यतः पूर्वाश्रयो निरीक्षणी इव आकाशस्य अपि अविशेषेण व्युत्थलम् उपपद्यते ।

24 *And in the case of Space also (the doctrine of its non-existence is untenable) because it does not differ (from the two other non existences, viz. the cessations)*

In the case of Space also the ascription of non-existence by the advocates of universal and ceaseless destruction is unreasonable, because substantiality can be established in the case of Space no less than in the case of the two cessations

२५ । अनुधुतिश्च ।

२५ । अपिच वैतर्किकः सर्वत्र वस्तुनः अविश्वताम् व्युत्थलम् उपपद्यते, अपि अविश्वताम् व्युत्थलम् । न च सा सम्भवति,— अनुधुतिः अनुभवम् अनु उपपद्यमानात् आरब्धात् । अनुभववतो आरब्धवर्त्ता च एव एव स्यात् । “यः एव यत् पूर्वम् इदम् अद्यापि सा एव इदम् इदानीं बाधमि इति अनुभव-आरब्धी एकत्वात् एव वर्त्तन्ति यत् प्रत्ययः सम्भवति । ततः अनुभव आरब्धी एकवर्त्तमानात् अनुभवस्य अनुभवान्वयस्य आत्मनः च स्वात्मिनम् एव प्रतिपद्यते, न अविश्वता ।

25 *And on account of remembrance (the theory of momentariness breaks down)*

The advocate of the doctrine of destruction, assuming all things to be momentary is bound to extend that assumption to the perceiving person also But this is impossible from the fact of remembrance which succeeds percep-

tion The person perceiving and the person remembering the perception must be one and the same. This conviction, viz, "The 'I' that saw this thing sometime ago, is identically the same 'I' that am now remembering it" is possible only when the perception and the subsequent remembrance arise in one and the same person. From the fact that the perception and the subsequent remembrance are functions of one and the same person, the legitimate conclusion is the *permanency* of both the perception and of the person who is the subject of the perception, and not their *momentariness*.

२६ । नासतोऽदृष्टत्वात् ।

२६ । "अभावात् भावोत्पत्तिः" इति यत् वैनाशिका मन्यन्ते, तत् न उपपद्यते । 'नासत्' न असत् अभावात् भावानाम् उत्पत्तिः सम्भवति । 'अदृष्टत्वात्' यत् जगति अभावात् भावोत्पत्तिः न दृश्यते ।

26 *Existence cannot arise out of non-existence, as it is never observed*

The theory that entity springs from non-entity, as held by the philosophers of destruction, is untenable. The origination of something from nothing is impossible. Existence is never in the world observed to spring from non-existence.

२७ । उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः ।

२७ । यदि च अभावात् भावोत्पत्तिः अभ्युपगम्येत, 'एवं' सति 'उदासीनानाम्

अपि कर्तृहीनानाम् अपि विधिः अभिसत-साधनं स्यात् । न तु एतत् दुष्करी चेत्
यः स्वप्ने वा शैत्ये च ।

27 *On that assumption success (would automatically come) to the inactive also*

If it be admitted that from non entity entity can spring then people would obtain their purposes without going through any activity This is absurd and not maintained by anybody

२८ । नामाव उपलब्धे ।

२८ । शैत्ये बोद्धाः “न विद्यान्यतिरिक्ती बाह्यार्थमिति ज्ञेयम् । अत्र तं
विद्यान्यत्वं निरस्यति कृत्वा । नामाव बाह्यत्वं यद्यपि यमाव न उपपद्यते ।
उपलब्धे यतः प्रतिभयर्थं वाच्यं कुच्य च घटः इति वाच्यं अथ एव उपलब्धते
न च उपलब्धमानं न यमाव भवितुम् अहति । भाष्ये तु विस्तीर्ण विचारः दृश्यः ।

28. *The non-existence (of external objects) cannot be maintained on account of (our) consciousness (of them)*

Some Bauddhas (the Vijnānastitvamātravādins) hold that no outward things exist apart from consciousness. The Sutrakara now proceeds to refute that doctrine. The non-existence of external things cannot be maintained because in every act of perception we are conscious of an external thing such as a post, a wall, a jar a piece of cloth etc. and that of which we are conscious cannot but be existent. This is discussed at length in Sankarāchārya's Bhāṣhya.

३८ । वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ।

१८ । यदुक्तं बौद्धेन “स्वप्नादिप्रत्ययवत् जागरितगोचरा अपि स्वप्नादिप्रत्ययाः विनैव बाह्येनार्थेन भवेयुः” तत् प्रतिवक्तव्यम् । अत्र उच्यते, ‘न स्वप्नादिवत्’ न स्वप्नादिप्रत्ययवत् जाग्रदप्रत्यया भवितुम् अर्हन्ति । ‘वैधर्म्यात्’ यतः स्वप्नजागरितयो वैधर्म्यं विरुद्धस्वभावः भवति । स्वप्नोपलब्धं वस्तु प्रबुद्धस्य बाध्यते सिद्ध्यामयम् उपलब्धं भवति, न च एव जागरितोपलब्धं वस्तु कास्याजित् अपि अवस्थाया बाध्यते ।

29 *And (waking perceptions) are not like dreams, because different in nature from them*

Let us now examine the statement made by the Bauddhas that the ideas of posts, etc., of which we are conscious in the waking state may arise in the absence of external objects, like the ideas of a dream. We maintain that it is wrong to describe waking perceptions as similar to the ideas of a dream, as the dreaming and the waking states are essentially dissimilar. The things of which we are conscious in a dream are negated by our waking consciousness, and are perceived to be false. Those things, on the other hand, of which we are conscious in our waking state, are never negated in any state.

३९ । न भावोऽनुपलब्धः ।

१९ । यदपि उक्तं वैनाशिकेन “विनापि अर्थेन ज्ञानवैचित्र्यं वासनावैचित्र्यात् एव अवकाशयते” इति, तत्प्रतिवक्तव्यम् । अत्र उच्यते, ‘न भावः,’ वासनानां भावः उत्पत्ति एव न उपपद्यते तद्धेतुभूतानां बाह्यानां अर्थानां अनभ्युपगमात् । तथाहि, वासना नाम मञ्जारविशेषाः । मञ्जारा च न आश्रयम् अन्तरेण अवकाशयन्ते । आश्रयस्तु अनभ्युपेती

बोद्धः । अपिच चर्चस्वभूतमिति तद्विप्रत्यये भाग्यत्वात् । वाच्यता भवति ।
 चन्द्रब्रह्ममतेषु चर्चेषु विनिमित्ता विविक्ता वाच्यता । मतेषु १ चन्द्रब्रह्म यत्
 चर्चस्वभूतमिति विना वस्तुनात्पत्तिं न उपपद्यते तत् निर्वचनव्यवस्थानात्पत्तिं न उपपद्यते १

30 *The existence (of mental impressions) is not (consistent with the Buddha view) on account of the non perception (of external things)*

We now address ourselves to the examination of the statement of the Bauddhas that the variety of perceptions can be explained from the variety of vāsana (preceding mental impressions) without any reference to external things. We remark that on the Buddhist view the origination of vāsana (preceding mental impressions) itself is impossible — external objects, which are their origin not being admitted. Again a vāsana (mental impression) is a kind of modification and modifications cannot take place unless there is a substratum to be modified, which the Bauddha does not admit. And it is only because external things are perceived that mental impressions become various in kind corresponding to the various objects of perception. How indeed, could various impressions originate if no external things were perceived? As mental impressions are never observed to arise except through the perception of external objects, so we conclude that the Bauddha hypothesis of an independent series of mental impressions is inadmissible.

३१ । अपिचत्वात् ।

३१ । यदि चाप्यपि भागम् (अर्धभागध्यायीयं) नाम वाच्यतावशेन बोद्धेत्

परिकल्पित, तदपि 'कणिकत्वात्' न वासनानाम् अधिकरणं भवितुम् अर्हति । 'न हि कालवयसमन्विनि एकधिन् अन्वयिनि असति कट्प्ये वा सञ्चार्यदृग्निनि देगकाल-निमिषापेक्ष-वाभगाधीन-मृति-प्रतिमन्वागादि-स्वप्न-सम्भवति" इति ग०८१ ।

31. *And on account of (the Buddhist doctrine of general) momentariness, (the ālayavijñāna conceived by that doctrine also comes to nothing)*

The so called *ālayavijñāna* (sum total of ideas corresponding to the ego) that has been conceived by the Buddhists as the support of mental impressions, cannot constitute the permanent substratum of impressions, because that *vijñāna* also is admittedly momentary. As Sankarācharva says, "Unless there exists one continuous principle equally connected with the past, the present, and the future, or an absolutely unchangeable (Self) which cognises everything, we are unable to account for remembrance, recognition, and so on, which are subject to mental impressions dependent on place, time and cause" (Thibaut's translation)

३२ । सर्व्वथानुपपत्तेश्च ।

३२ । यत् 'सर्व्वथा' सर्व्वप्रकारेण वैनाशिका सत 'अनुपपन्नः', तत् सर्व्वथा अयम् अनादिकथीय, इत्यभिप्रायः ।

32 *And (the Buddhist doctrine is to be rejected) because of failure of proof on all sides*

As the Buddhist doctrine proves inconclusive from all points of view, so it is to be entirely disregarded.

non-soul, as the others are included in them. They also recount another set of five categories different from the above two, under the name 'astikâya' (a term literally meaning 'existing bodies,' and denoting categories). These 'astikâya' categories are—jîva (soul), pudgala (material body), dharma (merit), adharma (demerit), and âkâsa (space). They also set forth various fanciful inner sub-divisions of all these categories. Moreover, they apply to all things the following peculiar process of reasoning which they call the saptabhangînaya. It may be that it is, it may be that it is not, it may be that it both is and is not, it may be that it is indescribable, it may be that it is, and is also indescribable, it may be that it is not and is also indescribable, it may be that it both is and is not, and is also indescribable. Thus they ascribe contradictory attributes, such as being and non-being, simultaneously to one and the same thing, and maintain that one and the same thing is on the one hand existent and on the other non-existent, on the one hand permanent and on the other non-permanent.

To this we reply as follows. Your doctrine is unreasonable, because it is impossible that such contradictory attributes as existence and non-existence etc. should inhere in one and the same thing at the same time.

३४ । एवञ्चात्माऽकात्स्न्यम् ।

३४ । यथा एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धधर्मासम्भवी दोषः स्यादादेः प्रसङ्गः, 'एवम् आत्मनः' अपि 'अकात्स्न्यम्' असम्भोगतत्त्वम् परिच्छिन्नत्वम् इति यावत् अपरः दोषः, अतश्च घटादिवत् आत्मनः अनित्यत्वम् प्रसज्येत । शरीरपरिभाषा हि जीवः इति जैना-

सम्बन्धे । अत्रापि च । ऐरपरिमाणं । जोष नाशं जन्मदुःखविन् अपि जन्मनि
जीवान्-जीवन-व्यावृत्तिं कथं भिन्न परिमाणं यदीदं सम्प्रोक्तं तत् सत्यम् ।

अथ पर्थ्यादिः । ईदृशोपरतिपत्तौ च केचित् जीवानामेव । उपपत्त्यनि, तदुक्तरी
प्रतिपत्तौ च केचित् उपपत्त्यनि, इति उच्यते तत्र अपि उच्यते परस्परम् ।

34 *And similarly (the Jaina doctrine leads to) non universality of the self*

We have discussed one objection against the Syādvāda (the Jaina doctrine) viz. the impossibility of contradictory attributes co existing in the same thing. Another objection is that according to that doctrine the soul is not universal (not omnipresent *i e.*, of limited extension) whence it follows that the soul is non eternal like jars etc. The Jainas maintain that the soul is of the size of the body. How can the soul we ask the size of whose body is liable to change in different births as well as in the stages of infancy youth and old age in one and the same birth fit in with all these different sizes of bodies?

The Jaina may say that as the soul enters by turns a large and a small body some particles accede to or withdraw from it. To this hypothesis the next sūtra furnishes a reply

३५ । न च पर्थ्यायादव्यविरोधो विचारोऽद्विभ्य ।

३५ । 'न च पर्थ्यायात् न च ईदृशद्वी अवयवीपथमात् ईदृशद्वी अवयवापथमात्
'अपि विविच' अविरोधेन जीवस्य ईदृशपरिमाणम् उपपादयितुं शक्यते । कुत ?—
'विचारोऽद्विभ्य' यतः अवयवीपथमापथमाभ्याम् अतिवन् आपूर्थ्याभावात् अपथवीपथमापथ

जीवस्य विक्रिप्रावच तावत् मरिणाद्यम् । विक्रिप्रावचो च चमोदिवत् अनित्य-
प्रसज्येत ।

35 *Nor (can the Jain doctrine) attain self-consistency through (the hypothesis of alternate (accession and withdrawal of particles), for (such hypothesis involves the soul in a liability to) change etc*

Nor can the hypothesis of the accession and withdrawal of particles corresponding to the increase and decrease of bodily size consistently prove the co extensiveness of the soul with the body Why so ? Because it involves the soul's liability to change etc If constant repletion and depletion through the accession and withdrawal of particles be admitted with respect to the soul, it is impossible to avoid the conclusion that the soul is liable to change. If liable to change, it follows that it is non-eternal, like the skin etc

३६ । अन्त्यावस्थितेष्वभिधनित्यत्वादविशेषः ।

३६ । जैनै 'अन्त्यास्य' मोक्षावस्थाभाविन जीवपरिमाणस्य 'अवस्थिति' नित्यत्वम्
इच्छन्ते । 'अन्त्यावस्थिते' अन्त्यास्य जीवपरिमाणस्य अवस्थिते नित्यत्वात् 'अभिधनित्यत्वात्'
आयमध्यमयो अपि जीवपरिमाणयो नित्यत्व-प्रसङ्गात्, 'अविशेष' जीवपरिमाणे सर्वदा
एव अभेदप्रसङ्गः स्यात्, जीवः सर्वस्यासु अवस्थानु अभेदेन अणु, सहान् वा स्यात्, न कदापि
अरीरपरिमाण, इत्यर्थः ।

36 *As (the size of the soul is held by the Jainas to be) unalterable in the final (liberated) state, its permanency in the other two (initial and medial) states also*

follows Hence (the theory of the) variability (of the soul's size) is not (admissible)

The Jains maintain the unalterability of the size of the soul in its final (released) state. From the attribute of unalterability inherent in the size of the soul in its final state follows unalterability in its initial and medial states also. Hence the soul must be considered as having always one and the same size, whether minute or great and not having the (varying) sizes of its bodies.

इति । पक्षेणामञ्जस्यत् ।

३० । इदानीं कैवल्यविज्ञान-ईश्वरवाद प्रतिविशति । सिद्धरक्षाया माहेश्वर-
नैवास्तिक्यवन्निमित्तत्वात् मज्जातिपुरुषस्या मित्त कैवल्यनिमित्त आरम्भ न तु उपपादानकारणम्
ईश्वरं कल्पयन्ति । न तु 'यस्य ईश्वरस्य जलकारणत्वं उपपद्यते । अत्रात् ?—
असामञ्जस्यत्वात् इति मज्जस-सत्त्वमसीन आचिमेदान् विदधत ईश्वरस्य रायवेवादि
प्रसक्त पक्षदादिषु पक्षीश्वरत्वम् प्रसज्यते ।

37 *Īśvara (cannot be the cause of the world) on account of the inappropriateness (of that doctrine)*

The Sūtrakāra now proceeds to refute the doctrine which says that Īśvara having the attribute of a general ruler only is the cause of the world. Those Sāṅkhyas that admit Īśvara, the Māheśvaras, the Naiyāyikas, the Vaiśeṣhikas and others, teach that Īśvara is different from Prakṛiti and Puruṣa, and is only the operative cause and not the material cause also of the world.

The Sūtrakāra remarks that the doctrine of the Īśvara (of these theories) being the cause of the world is in

admissible. Why so? On account of inappropriateness, because, if Īsvara be supposed to ordain for various classes of creatures unequal positions, some low, some middle, and some high, then it follows that he is subject like us to bias and prejudice, and is no real Īsvara

૩૮ । સંવત્સાનુપપત્તેષ્વ ।

૩૮ । इतथ केषान-नियन्तृ-ईश्वरवादस्य असामञ्जस्य यत् प्रकृति-पुरुष-व्यतिरिक्तस्य ईश्वरस्य ताभ्या सह संवत्स न उपपद्यते, संवत्स विना च ईशित्व न उपपद्यते ।

38. *And because no connection (of Īsvara with souls and with Pradhāna) can be established.*

The doctrine of Īsvara as only a ruler presents this further difficulty that Īsvara being entirely distinct from nature and souls, can have no connection with them Being unconnected, it is impossible to establish that he is their ruler.

૩૯ । અધિષ્ઠાનાનુપપત્તેષ્વ ।

૩૯ । इतथ तार्किक-कल्पितस्य ईश्वरवादस्य असामञ्जस्य यत् प्रत्यक्षे श्रदादौ कुम्भकारस्य अधिष्ठानवत् श्रमत्यत्रे रूपदिहीने प्रधाने ईश्वरस्य अधिष्ठान न उपपद्यते ।

39. *And because the rulership (of Īsvara) cannot be established*

The doctrine of Īsvara held by the argumentative philosophers is untenable on the following ground also That the potter can control the clay etc., which are all

objects of perception. But the Pradhāna is devoid of form and other qualities, and is therefore not an object of perception. Hence Īsvara's control (rulership) over the Pradhāna cannot be established.

४० । कारव्यवचयेन भोगादिभ्यः ।

४ । 'यत् यदि मन्येत ईश्वरस्य प्रधानाविष्ठानं पुण्यस्य कारव्यवत् इन्द्रियाविष्ठानवत् स्यात् तत्रापि तत् न उपपद्यते । भोगादिभ्यः यथा ईश्वरस्य कारवाविष्ठानस्याप्ये ईश्वरस्य तद्वत् सुखदुःखमीवादस्य प्रसङ्गीरन् ।

40 *If it be said (that Īsvara governs the Pradhāna) just as (the soul governs) the organs of sense we say No. Because the enjoyment of pleasures etc. (which affect the soul through the senses, cannot be predicated of Īsvara.)*

If it be adduced that Īsvara's control over the Pradhāna is similar to the soul's control over the senses we say that this is untenable. For from this analogy it would follow that Īsvara is subject to pleasure and pain like the soul.

४१ । अतएवमसर्वव्यवता वा ।

४१ । इत्यत्र तात्त्विक-परिच्छेदितस्य ईश्वरवादस्य अनुपपत्तिरिति यथा तदवधि ईश्वरस्य अन्तर्गतम् असर्वव्यवता वा प्रयज्येत । यदानीं च प्रधानम् अन्तर्गतं पुण्यद्वयमिषी मिष्टान् इति साक्षादस्य अनुपपत्त्यन्ते । तत्र त्रिधास्य—'सर्वेति ईश्वरस्य

प्रधानस्य पुरुषाणाम् आत्मनश्च इयत्ता निर्दिष्टा न वा निर्दिष्टा ?” उभयथापि दोषः अनुभूत एव । यत् हि लोके इयत्तानिर्दिष्ट वस्तु घटादि दृश्यते तत् अल्पवत् दृष्टम् । तथा प्रधान-पुरुषेश्वर-त्रयम् अपि इयत्तानिर्दिष्टत्वात् अल्पवत् स्यात् । अनिर्देशं सति ईश्वरस्य असर्वज्ञता प्रसज्येत ।

41 (The doctrine of Ísvara leads to the dilemma that Ísvara is) *either of limited magnitude or of limited knowledge*

The doctrine of Ísvara held by the argumentative philosophers is invalid for this reason also, that from their doctrine follows either finitude or want of omniscience on the part of Ísvara. The Sāṅkhyas etc maintain that the Pradhána is unlimited, and the souls which are different from the Pradhána are also unlimited. Now the question arises, does the omniscient Ísvara define the measure of the Pradhána, the souls, and himself, or does he not define it? Both alternatives are objectionable. All things in this world that are observed to be defined in extent, such as jars, etc are also observed to be limited. Therefore, if, on the one hand, we say that the measures of the Pradhána, of the souls, and of Ísvara have been defined, it follows that they are all limited. If on the other hand we say that their measures have not been defined by Ísvara, it follows that Ísvara is not omniscient.

४२ । उत्पत्तिसम्भवात् ।

४२ । अथ भागवतानां चतुर्व्यूहवाद प्रत्याख्यायते । ते मन्यन्ते भगवान् एव

एकं वायुं विद्यन्-मानसं च परमावतलम् । स चतुर्धा भागान् प्रविभज्य
प्रतिष्ठितं वायुं च व्यूहयेत् सङ्ख्यं व्यूहयेत् प्रद्युम्नं व्यूहयेत् अनिरुद्धं व्यूहयेत्
च । वायुं नाम परमात्मा सङ्ख्यं नाम जीवः प्रद्युम्नं नाम मनः
अनिरुद्धं नाम अहंकारः । त्रिधा वायुं पदा प्रकृतिः इति सङ्ख्येयानां कार्यम् ।
वायुं वा सङ्ख्यं उत्पद्यते सङ्ख्येयान् च प्रद्युम्नः प्रद्युम्नान् च अनिरुद्धः । अथ
प्रमाणं—वायुर्वैश्वदेवान् परमात्मनः सङ्ख्येयं च जीवस्य उत्पत्तिं भवति,
अनिरुद्धादि-जीव-प्रकृताः । उत्पत्तिमत्त्वे हि जीवस्य अनिरुद्धः । ईदृशं प्रमाणम् ।
तस्यात् असङ्गता मायवतायां च-पत्न्या ।

42 (The doctrine of the Bhāgavatās is unsatisfactory)
on account of the impossibility of the origination (of
individual souls from the highest Lord)

Now we are going to refute the doctrine of the four
Vyūhas (or forms assumed by the Lord) held by the
Bhāgavatās. They maintain that the one holy (Bhagavat)
Vasudeva is of the essence of pure knowledge and he
it is that really exists. He, dividing himself fourfold
appears in four forms (vyūhas) as Vāsudeva, Sankarshana
Pradyumna, and Aniruddha. Vāsudeva is the Highest Self
Sankarsh na the individual soul Pradyumna the sensorium
(*manas*) and Aniruddha the principle of egoity (*ahankāra*)
Of these four Vāsudeva is the ultimate causal essence
and the other three, Sankarshana etc., are his effects.
Sankarshana springs from Vāsudeva, Pradyumna from
Sankarshana, and Aniruddha from Pradyumna.

On this system we remark that it is not possible that
Sankarshana, the individual soul should be produced from
Vāsudeva, the Highest Self for in that case it would
follow that the individual soul is finite in duration. From

the very fact of being originated, non-permanency and other imperfections would cling to the soul. The theory of the Bhāgavatas is therefore unreasonable.

४३ । न च कर्तुः कारणम् ।

४३ । इत 'च' भागवताना कल्पना असङ्गता यत 'कर्तुः कारणम्' उत्पद्यमान लोके 'न' दृश्यते । वर्णयन्ति तु भागवता कर्तुः जीवात् सङ्कर्षणसञ्ज्ञात् कारणं मनः प्रद्युम्नसञ्ज्ञकम् उत्पद्यते, तस्मात् च अहकारः अनिरुद्धसञ्ज्ञकः उत्पद्यते इति । न तु एतस्य दृष्टान्तं श्रुतिप्रमाणेष्वपलभ्यमानम् ।

43 *Nor is the origination of the instrument from the agent (tenable).*

This fact also renders the theory of the Bhāgavatas indefensible that in this world an instrument (such as a hatchet, etc.,) is never observed to spring from an agent. But the Bhāgavatas teach that from an agent, *viz* the individual soul termed Sankarshana, there springs its instrument *viz* the internal organ (*manas*) termed Pradyumna, and from that again *its* instrument the ahamkāra, named Aniruddha. But we meet neither with observed instances nor with scriptural passages in favour of such a statement.

४४ । विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः ।

४४ । यदि वा मन्येत, न सङ्कर्षणादथ जीवा, सर्वे एव एते विज्ञानादि-ऐश्वर्य-

धर्मो भवितुः वासुदेवात्, एवं सङ्गपत्तादी 'विद्यानादिभारि अपि तन्मतिपिब' पूर्वोक्तस्य
 उत्पत्तिरसम्बन्ध-दीर्घस्य अप्रतिपिब' भावीति एव एव' दोषः भवति । तर्हि न प्रसज्येत
 गम्यते । अथम् ?—अदि तावत् अभिप्रायः परस्परभिन्नाः एव एते वासुदेवादयः
 यत्ना ईदृशाः गुणवर्थाश्च न एवाम् पराभावात् न चिति ततः चनेति च सत्यम् ।
 "अथपिनेकी वासुदेव, इति मिहाना व सानिप जायते । अथ अथम् अभिप्रायः एवम्
 एव भवति एते चत्वारः स्वरूपाः गुणवर्थाश्च, ततः कार्यत्वात् नदी सान्नात् चित्तवत्
 भावात् उत्पत्तिः न सम्भवेत् ।

44 *The objection (that Sankarshana etc. cannot be produced from Vāsudeva, etc.,) is not removed even if the existence of supreme knowledge etc. (be assumed in all the four vyāhṛas)*

It may be asserted that Sankarshana and the other *vyāhṛas* are not the individual soul the sensorium etc., but that each and everyone of them is Vāsudeva himself possessed of all the characteristics of a Ruler (*viz* supreme knowledge etc.) Even on such a hypothesis the objection previously raised (against the origination of the *vyāhṛas*) persists it applies still only in another form. How so? If in the first place, it be meant that the four *Īśvaras* distinct from one another *viz* Vāsudeva etc. have the same attributes, but do not constitute one and the same Self then it would amount to the assumption of more than one *Īśvara*, and the abandonment of the principle of One holy (Bhagavat) Vāsudeva. If in the second place it be meant that from the one Highest Being have arisen the four forms, all having equal attributes, then it would place cause and effect on an equal footing and there would remain no super eminence in the cause to make the causation of effect possible.

४५ । विप्रतिषेधाच्च ।

४५ । 'विप्रतिषेधात्' विरुद्धातिदग्गनात् 'च' भागवत-मत, उपेत्य, । गुण-गुणित्व-काल्पनादि-लक्षण बहुविध वचनविरोध तेषां शास्त्रं उपलभ्यते,—ज्ञानैश्वर्य-शक्ति-यल-वीर्य-तेजांसि गुणा, आत्मान एव एते भगवन्त वासुदेवा, इत्यादि । वेद-प्रतिषेधश्च भवति,—चतुर्षु वेदेषु परं श्रेयोऽलम्बुं प्राप्नुयित्वा इदं शास्त्रम् अधिगतवान्, इत्यादि-वेदनिन्दादग्गनात् । तस्मात् असङ्गता एषा कल्पना, इति सिद्धम् ।

45. *And on account of contradictions also (the Bhāgavata system is unacceptable)*

Further, the Bhāgavata doctrine is to be disregarded because there are various contradictions in it. Many contradictions are met with in their authoritative books in respect of attributes and the beings possessing those attributes, e g, knowledge, ruling capacity, strength, valour, and spirit are spoken of, sometimes as qualities, and sometimes as selves, holy Vāsudevas, etc. Moreover, there is contradiction of the Vedas also. The following passage, which disparages the Vedas, is to be found in their books,—“Having failed to obtain the highest bliss from the four Vedas, Sāṅdilya studied this Śāstra.” For this reason the theory of the Bhāgavatas is unreasonable.

अविरोध-नाम द्वितीयाध्याय

तृतीयं पाद—महाभूतविषयाणां जीवविषयाणाञ्च

श्रुतिवाक्यानां विरोध परिहार



१। न विद्यदश्रुते ।

१। सर्वत्राल्लसत शक्तिरूपं निर्देहम् शक्तिस्तृतीयां चापानिर्वीजं भवनात्, एव दातुं शक्यते । तत्र तदम् तावत् आकाशम् आग्निं विन्दते — किम् दातुं शक्यं अग्नि, तत आग्नि इति । तत्र तावत् सूक्ष्मं प्रतिपद्यते न विद्यत् न आकाशम् उच्यते । अथान्तरा—अश्रुते न हि उच्यते प्रकाशं अथ अवनम् अग्नि, यदा वाक्यान् अवनम् अथ विन्दते वाक्यम् ।

1 The Pūrvapakshin says that *ākāśa* (space or ether) *has no origin as there is no scriptural passage* (stating the origination of *ākāśa*)

The object of this *pāda* is to clear the meaning of and remove the apparent contradictions in the passages bearing on creation in Vedānta texts. In this connection we shall first consider the question whether *ākāśa* (space or ether) has an origin or not and as usual first hear the Pūrvapaksha.

The Pūrvapaksha maintains that *ākāśa* has no origin. Why so? Because in the scriptures it is not mentioned

in the sections which treat of origins, e g , the *Chhandogya* Upanishad, first prapāthaka, sixth khanda

२ । अस्तितु ।

२ । 'तु'-शब्द पचान्तर-परिग्रहे । सा नाम आकाशस्य छान्दोग्ये भूत् उत्पत्तिः, श्रुत्यन्तरे 'तु अस्ति' । तैत्तिरीयका द्वितीयवक्ष्यारम्भे समामनन्ति,—“सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” इति उपदिश्य,—“तस्माद् वा एतस्मादाकाशं सम्भूतं” इति ।

2 But, it may be said, *there is* (another scriptural passage, which mentions the origination of *ākāśa*)

The word 'but' here indicates that the Pūrvapaksha is going to introduce a possible objection against his own position, with a view to controvert it. It is true, the objector may say, that the origination of *ākāśa* is not mentioned in the *Chhāndogya* , but it is mentioned in other scriptural passages. For the Upanishad of the Taittirīyakas, at the commencement of the second Valli, after teaching that “Brahman is the truly existent, intelligent, and infinite,” goes on to say, “From that same spiang *ākāśa* ”

३ । गौण्यसम्भवात् ।

३ । पुनरेव पूर्वपक्षः । नास्ति विद्यदुत्पत्तिश्रुतिः या तु इतरा विद्यदुत्पत्तिवादिनी श्रुतिः उदादिता, सा 'गौणी' भवितुम् अर्हति । यथा लोके “आकाशं कुतः,” “आकाशं जातं” इति एवञ्जगतीयका गौण्यप्रयोगः अस्ति, एवम् इयं श्रुतिरपि गौणी द्रष्टव्या । कस्मात् ?—‘असम्भवात्’ यतः कारणसामग्र्यसम्भवात् आकाशस्य उत्पत्तिः न सम्भवति ।

अपात्मन समवायि सममवायि निमित्तकारणम् इति द्वित्वं सर्वम् उक्त्यनान्न समुत्पद्यते । द्रव्यस्य च पञ्चशातोपक्रमं चैतन्न द्रव्यं समवायिकारणं भवति । समवायिकारणानां संख्यया अवलम्बनिकायम् । यन्मूलकादि निमित्तकारणम् । आकाशस्य विविधस्य एव कारणस्य अभावेऽपि उच्यते न सञ्जयते । उपतिमतां च निःशून्यदीनां पूर्वोत्तरात्मनीं विविधं सञ्जायते, प्रागुत्पत्तेः प्रकाशनादि कार्या न बभूव, यथात् न भवति इति, य काय र पुत्रः न पूर्वोत्तरात्मनीं विविधं सञ्जायितुं शक्यते । किं हि प्रागुत्पत्तेः अनन्तरं त्रयं अनुविशतं अन्तिमं बभूव इति शक्यते अन्तरप्रागुत्पत्तेः ? तस्यात् विमुक्तदिनपक्षात् च आकाशस्य सञ्जयसिद्धिः ।

3 (That scriptural passage, however must be taken to have) *a secondary sense because* (the origination of *dhṛṣṭā*) *is impossible*

The Pārvaṇakṣa now refutes the objection raised in the last Sūtra] In reality there is no scriptural passage mentioning the origination of *dhṛṣṭā* The passage quoted as referring to the origination of *dhṛṣṭā* must be taken as having only a secondary (i.e. figurative) significance. Just as amongst common people a secondary (figurative) use of the word is met with in such expressions as "make room *dhṛṣṭā*" "room (*dhṛṣṭā*) has been made" and so forth similarly these scriptural expressions also have only a secondary meaning Why so ? On account of impossibility i.e. because it is impossible to prove the existence of the necessary conjunction of causes in the case of *dhṛṣṭā* According to Kāṇḍa whatever is originated is originated from three kinds of causes, viz. inherent causes, non-inherent causes, and operative causes. The inherent cause of a substance consists of several substances of the same kind. The noninherent cause is the conjunction of the substances.

constituting the inherent cause Machines, instruments, etc., constitute the operative cause In the case of *ākāśa*, none of the three causes exist, therefore the origination of *ākāśa* is impossible Further, it is possible for things which are caused, such as fire etc., to have differences between their earlier and later stages, e g., before the origination (of fire), light and the other effects of it did not exist, while they appear after its origination But about *ākāśa*, it is not possible to conceive such difference between the earlier and the later conditions Is it possible to maintain, we ask, that before the origination of *ākāśa*, there were no spaces, no apertures, no holes? Or this reason, as well as from the characteristic qualities of *ākāśa*, such as all-pervadingness etc., it follows that it is unoriginated

४ । शब्दाच्च ।

४ । पुनरपि पूर्वपक्ष । न केवलं तर्कात्, 'शब्दात् च' श्रुतिवचनात् च आकाशस्य अजत्व-सिद्धिः । यत आह,—“वायुवातरिचक्षैतदमृतम्” (बृह० २।३।३) । न हि अमृतस्य उत्पत्तिः उपपद्यते । “आकाशवत् सर्वगतं नित्यं” इति च आकाशेन ब्रह्म सर्वगतत्वं-नित्यत्वम्या चर्माभ्याम् उपमिमान् आकाशस्य अपि तौ घर्माः सूचयति । न च तादृशस्य उत्पत्तिः उपपद्यते ।

4 From the Vedas also (the non-origination of *ākāśa* follows)

(The Pārvaṇapaksha continues That *ākāśa* is uncaused follows not only from logical reasoning, but also from the words of the scripture. It says, “Air and this mid-region

are immortal, (Br II 3 3) What is immortal can not have an origin. Another passage Omnipresent and eternal like *ākāśa* by comparing Brahman to *ākāśa* in respect of omnipresence and eternity intimates that the same two qualities belong to *ākāśa* also in which case origination cannot be attributed to it.

५ । व्यापकेकस्य प्रसंगस्यत्वं ।

५ । पूर्वपक्षे वरीयस्वीकृताम् आमृताम् वारयति । आमृता तु — कथं पुनः 'तदस्य वा एतस्या' वाक्येन च काम्यं सम्भूतं (तै १।१) इत्यादिषु सुक्तिषु एकस्य "सम्भूतं सद्स्य तद्वत्प्रवृत्तिषु चतुर्वचनमात्रस्य मुख्यत्वं सम्भवति चाकाम्यं च योच्यते इति । अतः उक्तम् उच्यते,—'एकस्य अपि "सम्भूतं सद्स्य विवर्धनविधेयत्वात् योच' मुख्यस्य प्रशङ्ग' 'स्यात् प्रथमस्यत्वं' । यथा तत्तिरीषोपनिषदि वतीववज्राम् 'वज्रं सद्स्य चतुर्वचनं तद्वत्ति च योच' प्रतीय' वाक्ये आदिकारत्वं च मुख्यं प्रयोगः तद्वत् ।

5 (A secondary as well as a primary sense) of one and the same word (*sambhūta* i. e. *sprang*) is possible just as in the case of the word *Brahman*

The Pūrvapakṣa replies to an objection that may arise out of his statement in the third sūtra. The objection is this—How can one and the same word *sambhūta* (*sprang*) be used in the scriptural texts commencing with "From that Self sprang *ākāśa* (*Taittī* II 1) once in its primary meaning with regard to fire etc., and again in its secondary meaning with regard to *ākāśa*? The reply of the Pūrvapakṣa to this objection is—The one word

sambhūta (sprang) may, according to the different subjects to which it refers, have primary as well as secondary uses, like the word 'Brahman'. In the third Valli of the same *Taittirīya* Upanishad the word 'Brahman' is used in its secondary sense with regard to food etc., and to austerities, and also in its primary sense with regard to the First Cause, whose essence is bliss. Similarly with respect to '*sambhūta*'

६ । प्रतिज्ञाऽहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः ।

६ । सिद्धान्तपक्षोऽयम् । “आत्मनि खल्वरे दृष्टे भुते मते विज्ञाते इदं सर्वं विदितम्” (बृह० ४।५।६) एवञ्च प्रतिवेदान्त 'प्रतिज्ञा' विज्ञायते । तस्या प्रतिज्ञायाः एवम् एव 'अहानि' अनुपरोधः स्यात्, यदि 'अव्यतिरेक' अस्मिन् कृतस्त्वस्य वस्तुजातस्य विज्ञेयात् ब्रह्मण्य स्यात् । व्यतिरेके हि सति “एकविज्ञानेन सर्वं विज्ञायते” (छान्दोग्ये ६।१।३) इति द्वयं प्रतिज्ञा हीयेत । स च अव्यतिरेक एवम् एव उपपद्यते यदि कृतस्त्व वस्तुजातम् एकस्मात् ब्रह्मण उत्पद्येत । ‘शब्देभ्य च प्रकृतिविकाराव्यतिरेक-न्यायेनैव प्रतिज्ञासिद्धिः अवगम्यते । “सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तदेकत्वं तत्तेजोऽस्तजत” इति (छा० ६।१।१-३) एव काव्येजातं ब्रह्मण्य प्रदर्श्य अव्यतिरेकं प्रदर्शयन्ति “एतदात्मानमिदं सर्वम्” (छा० ६।८।७) इत्यादिप्रपाठक-समाप्ते । तद्वयदि आकाशः न ब्रह्मकार्थः स्यात्, न ब्रह्मणि विज्ञाते आकाशः विज्ञायेत । ततश्च प्रतिज्ञाहानिः स्यात् ।

6 (In reply to the foregoing statements of the Pūrva-paksha, we say that) *according to the words of the scriptures propositions once affirmed therein for establishment remain confirmed (lit. unabandoned) only on the admission of the non-difference (of the entire world with Brahman)*

This is the reply from the standpoint of the *Sūtrakāra*. Throughout the *Vēdāntas*, propositions like this are constantly found affirmed. When the Self has been seen heard perceived and known then all this is known" (*Bṛ* IV 5 6.) Such affirmations remain unabandoned (i. e. uncontradicted) only if everything in the world is held to be non-different from (i. e., identical with) Brahman the object of (Vedantic) knowledge. Only in the event of admitting a difference between them would the proposition "By the knowledge of one thing every thing is known (*Chh* VI 1 3) be contradicted. That identity (i. e. the identity of the entire world with Brahman again is possible of affirmation only if everything in the world originates from Brahman. And it is understood from the words of the scriptures that that affirmation can be established only through the theory of the identity of the material cause and its effects. Thus the passages *Sat* (the truly existent one only O dear (disciple) was all this in the beginning—one only without a second "it thought, — it sent forth fire etc. (*Chh* VI 2 1 3) after declaring in the first place, that all effects are produced by Brahman, proceed to declare, in the second place, that everything is identical with Brahman viz. in the passages commencing with *In it all that exists has its Self* (*Chh* VI 8 7) to the end of the *prapāthaka*. Now if *ākāśa* be not an effect of Brahman then it cannot become known by Brahman being known, and such a supposition would involve the abandonment of propositions previously affirmed.

७ । यावत् विकारन्तु विभागो लोकावत् ।

७ । 'तु'-शब्द आकाशस्य उत्पत्तौ असम्भवाशङ्काया निवृत्त्यर्थः । न खलु आकाशोत्पत्तौ असम्भवाशङ्का कर्तव्या, यत 'यावत्' किञ्चित् 'विकार'जात दृश्यते तावान् एव 'विभाग लोके' लक्ष्यते, न तु अपिक्तात किञ्चित् कुतश्चित् विभक्तम् उपलभ्यते । विभागश्च आकाशस्य पृथिव्यादिस्य अवगम्यते, तस्मात् सोऽपि विकारी भवितुम् अर्हति ।

7 But, as observed in the world, there is division (i e separation of one thing from another) only so far as (things {are} modifications (of other substances, i e. are effects, and not causes)

The word 'but' is meant to exclude the doubt that the origination of *ākāśa* is impossible. We should not suppose that the origination of *ākāśa* is impossible. For in this world, division (i e, separation of one thing from another) is observed only in so far as modifications (i e, things produced, as effects, from other substances, such as jars, pots, etc,) are observed, and nothing that is not an effect is anywhere seen to be divided. Now, *ākāśa* is perceived to be divided (distinct) from the earth, etc. Hence *ākāśa* also must be an effect.

८ । एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः ।

८ । एतेन विद्युत्त्याख्यानैर्मातरिश्वा विद्युदाद्यश्च वायु अपि व्याख्यातः । यं किञ्चित् सति च भवत्येव आकाशस्य उत्पत्तिपक्षे सशयः, पूर्यपक्षः, सिद्धान्तश्च कश्चिद्, चागोत्पत्तौ अपि न एव योजनीया इति वाक्येण ।

8 By the above, air (also) is explained

The above explanation of (the origination of) *ākāśa* (from Brahman) serves also for air of which *ākāśa* is the support. The same steps as have been employed in the discussion about the origin of *ākāśa* viz. the preliminary doubt, the *Pārvaṇakṣha*, and the establishment of the hypothesis, should be applied in the case of the origin of air also

८ । असम्भवंसु सतोऽनुपपत्ते ।

८ । विद्युत्पद्मवत् सत्त्वरूपि भवत् कुतश्चित् उत्पत्ति इति स्यात् समन्वि-
मतिः । ताम् चामहाम् अपनेतुम् इष्टं सत्त्वं । न खलु सत सद्व्यक्तस्य ब्रह्म-
कुतश्चित् चत्तत् सद्वत् उत्पत्ति आगदितव्या । क्वथा ?—अनुपपत्त यत
जात्यवयवस्य सामान्य विनिर्वाहमाद्यत् प्रकृतिविहीनभाव न उपपद्यते । न अपि
सर्वव्याप्य यत सामान्यत्वं विनिर्वाह उत्पद्यमानः इत्यत्र सदसि चडादयः । न तु
विनिर्वाह सामान्यम् । न अपि चत्तत् निरावयवत्वात् अवयवस्य सम्भवं
(वा दादा) इति पापिपन्नवत्त्वम् ।

9 *But the Sat (the truly existent One i. e. Brahman) has no origin for that is impossible*

Here some one might think that like *ākāśa* and air Brahman too might have an origin in something else. The purpose of the present *Sūtra* is to remove such doubt. It is unreasonable to imagine that Brahman whose essence is Being itself may have his being from something else. Why so? Because it is impossible. Because, the condition in which one thing becomes an origin and another its product never arises unless the cause and the

effect are distinguishable as general and particular (as clay and a jar). Nor, again, can the Sat spring from anything particular, because it is observed that particular forms of existence are produced from what is general, (as jars etc from clay etc) and never the general from the particular. Nor, further, can the Sat (Being) spring from asat, 'non-being', because the asat has no self (and therefore cannot be a cause), and further, there is this reproachful passage in scripture, "How could that which *is*, spring from that which *is not*?" (*Chh VI 2, 2*)

१० । तेजोऽवस्तयाह्वाह ।

१० । 'तेज' 'अत' सातरिश्चन जायते । कस्मात् ?—'तथाहि आह' "वायोरग्नि" (तै० २।१) इति ।

10 Fire proceeds from that, *i e* air, for such is stated (in scripture)

Fire proceeds from that, *i e*, air Why so? For, it is thus said, viz, in the passage "Fire (proceeded) from air" (*Taitti Up II, 1*)

११ । आपः ।

११ । "अवस्तयाह्वाह" इति अनुवर्तते । 'आप' 'अत' तेजस जायन्ते । १ कस्मात् ?—'तथाहि आह' "तदपोऽसृजत" (छा० ६।२३) इति "अग्नेराप" (तैत्ति० २।१) इति च ।

11 Water (proceeds from fire)

The words proceeds from that (i. e. fire) as declared in scripture have to be supplied from the previous Sūtra. Water proceeds from that, i. e. fire. Why so? For it is thus said viz., in the passages It sent forth water (*Chh* VI 2 3) and From fire water (*Taitt* II 1)

१२। पृथिव्यधिकाररूपगण्डान्तरेभ्यः ।

११। 'ता आर पृथग्वदन्त्यां प्रजापतिर्वासीति ता अममयन्ता (इति ६।१।४) इति सूत्रे । तत्र संशयः — यत् अनेन "यस्य मन्त्रेन ग्रीहिषणादि अन्वयद्वारेण च पौदनादि लक्षणे, किं वा इदमिदं इति । यत् सूत्रम् — इदमिदं एव 'यस्य' मन्त्रेण विवक्ष्यते । अस्यात् १ — पञ्चम्यात् कदात् मन्त्राणां च । अतिकार, तावत् "तत्तत्पृथग्वदन्त्यां (इति ६।१) इति च महाभूत विवक्षां वक्षते । तत्र समामानां पृथिवी महाभूतं विवक्षा न यत्स्यात् प्राच्याणि परिपहं स्यात् । तदा कपम् अपि बाह्यद्वारे पृथिव्यनुगतं दृश्यते — "यत् कृत्वा तत्पृथग्वति (इति ६।१) । भूविष्ठं हि पृथिव्याः तत्र कपम् । सुपत्ताम् अपि समानाविद्यमानम् 'यस्या' पृथिवी (तैत्ति ६।१) "तद्वदन्त्यां मत् आसीत् तत् समकल्पत सा पृथिव्यमवत् (इति १।१।१) इति च ।

12. (In the scriptural text declaring the origin of food from water) food is to be taken in the sense of earth because of the subject matter the colour and other passages

We read in the scripture, That water thought May I be many may I grow forth It sent forth food, (*Chh* VI 2, 4 Here doubt arises, whether the word food denotes

rice, barley, and such other eatables as cooked food, etc., or, the earth. We say it is the earth that is intended to be meant by the word 'food'. Why so? On account of the subject matter, on account of the colour (of earth), and on account of other passages. In the first place, the subject matter of that passage is "the elements," as seen from the preceding passages, "It sent forth fire, it sent forth water" (*Chh* VI II). In the enumeration of the successive elements, the next turn (after fire and water) is that of 'earth', and it would be improper to pass it over and to assume without a reason that the meaning of the word 'food' is 'rice, barley' etc. In the second place, the colour of 'food' too, as mentioned in a complementary passage, viz., "The dark colour is the colour of food" (*Chh* VI, 3), agrees with that of earth. The predominant hue of earth is dark. In the third place, other scriptural passages dealing with the same subject declare that "what was there as the froth of the water condensed and formed earth" (*Bri* I, 22).

१३ । तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः ।

१३ । किम् इमानि विद्यदादीनि भूतानि स्वयमेव स्वविकारान् सृजन्ति, आद्योन्मिवत् परमेश्वर एव तेन तेन आत्मना अवतिष्ठमान अभिध्यायन् त त विकारं सृजति, इति सन्देहे "तत्तेज ऐचत", "ता आप ऐचन्त" (छा० ६।२।४) इत्यादि श्रवणात् भूतानां स्वात्मना चैत् अवकल्पेत्, तव उच्यते, 'स एव, तदभिध्यानात्' 'स' परमेश्वर एव तेन तेन आत्मना अवतिष्ठमान अभिध्यायन् त तं विकारं सृजति । कुत ?—'तल्लिङ्गात्' यत् सृष्टिप्रकारेण तस्य एव लिङ्गं नियन्तृत्वादिलक्ष्यं कथयन्ति । तथाहि शास्त्रं, -

'य इतिमा तिष्ठन् इतिमा यन्ती यं इतिरी न केन यत्न इतिरी मती' वा इतिरीम् यन्ती यमयत्यन न आभावात्प्राप्यत (इह ३।०) "तदस्य वदु धाम् (वा ६।१।१) इत्यादि । यत् तु ईश्वरस्यैवम् चरितमसीत्, तत् परमेश्वरस्यैवम् एव द्रष्टव्यम् । एव तुम्हम् महाति ॥५५॥ १

13 (Now the elements do not produce other elements of themselves) *but it is he (i. e., the Lord who produces them) through his creative thought because he has been mentioned (in the scriptures as the Creator)*

Here a doubt may arise Do *akāśa* and the other elements themselves send forth their effects, or does the Highest Lord abiding as the selves of those elements, produce those effects by his creative thought? If the independent action of the elements should be imagined from such scriptural passages as "the fire thought" "the water thought" (*Chh* VI 2 3 and 4) etc., we say in reply that it is the Highest Lord, who abiding as the selves of the various elements, produces, by his creative thought the respective effects. Why so? Because in the section on creation it is his characteristics as Ruler etc. that are mentioned, e. g., "He who dwelling in the earth is yet distinct from the earth, whom the earth cannot know to whom the earth is as a body and who controls the earth from within,—he it is who is thy Self thy inmost Ruler the Immortal (*Bri* V 7) It thought, may I be many" (*Chh* 2 3) etc. The thinking and hearing attributed (in certain texts) to water fire, etc., must be viewed as due to the fact of the Highest Lord having entered them (and not their independent thinking

and hearing.) It is to exclude the possibility of this doubt that the word 'but' is used in this *sūtra*

१४ । विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च ।

१४ । भूतानाम् उत्पत्तिक्रमं चिन्तित । अतः इदानीम् अप्ययक्रमं चिन्त्यते । 'तु'-शब्दः पूर्वपक्षनिरासे । 'अतः' उत्पत्तिक्रमात् 'विपर्ययेण' विपरीतेन क्रमेण प्रलयक्रमं भवितुम् अर्हति । स एव क्रमः 'उपपद्यते च' युक्तः च भवति । यतः लोके दृश्यते येन क्रमेण सोपानम् आरुढं ततः विपरीतक्रमेण अवरोहति । अपि च दृश्यते 'सद' जातं घटशरावादि अप्ययकाले भङ्गावम् अभ्येति, अन्नश्च जातं हिमकारकादि अद्भावम् अभ्येति । अतश्च उपपद्यते एतत् यत् पृथिवी अन्नं जाता सती स्थितिकालातीते अपि अपीयात्, आपश्च तेजसी जाता. सत्यं तेजः अपीयुः । एव क्रमेण सूक्ष्मं सूक्ष्मतरश्च अन्तरम् अन्तरतरश्च कारणम् अपीय सर्वं कार्यजातं परमकारणं परमसूक्ष्मञ्च ब्रह्म अभ्येति इति वेदितव्यम् ।

14. *The order (of dissolution), however, is the reverse of this (i.e., of the order of creation) Such is also proved (by experience.)*

The order of creation of the elements has been discussed hitherto. Now we proceed to consider the order 'of their retraction (into Brahman)'. It is reasonable to assume that the order of dissolution should be the reverse of the order of creation. Such a (reverse) order 'is also proved (by experience,)' for it is observed in the world that a man, when ascending a stair, takes the steps in a particular order, which he has to reverse when he descends. It is also observed that things made of clay, such as jars, platters, etc., on being destroyed, pass back into clay, and things produced from water, such as snow, hail-stones, etc., pass

back into the state of water. Hence follows this (conclusion) that, as the earth has sprung from water it would at the termination of its period of subsistence pass back into water; and that water which has sprung from fire would pass back into fire. In this way all effects successively pass back into immediately antecedent causes that are successively more and more subtle, and finally retreat into Brahman, the ultimate and most subtle of all causes.

१५। अतएव विज्ञानमनसो क्रमेण तत्तिङ्गात् इति चेदा
विज्ञेयात् ।

१५। 'अतएव' इत्येवमुक्तत्वात् आभयवत् अतएव 'क्रमेण' विज्ञानमनसो विज्ञानं बुद्धिश्च मनश्च न विज्ञानमनसो उत्पद्यते, तत्तिङ्गात् मुख्यकारणविरहिते (१।१) तत् उत्पद्यमानम् । इति चेत् तत्राह पूर्वोक्तं मनसो प्रवृत्तिः इति यदि च तत्तत् 'न' न वा भवेत्तदा अत्येवम् । 'अविदेवान्' इति, न भूतानाम् इन्द्रियाणां च उत्पत्तिरुपक्रमेण अविदुर्वापि विदेव' इति चेत् । यदि तावत् भौतिकाणि अस्यानि सता भूतौपनिषत्प्रमाणान् एव एवम् उत्पत्तिरुपक्रमेण भवतः इति न एतयोः क्रमानाम् अत्र त्वम् । अतः न अमौलिकाणि अस्यानि सतापि भूतानुवर्तिवन्तः न कारणविरहिते प्रवृत्तिरुपक्रमेण अस्यानि उत्पद्यन्ते, अतः भूतानि, प्रपञ्चं वा भूतानि उत्पद्यन्ते, अतः अस्यानि इति ।

15 If on account of indications (in certain texts) it be held that the intellect and the mind (have places somewhere) in the succession between (Brahman and the elements) then we say No because there is no difference (between the organs such as mind etc. and the elements)

Doubt may be thrown on the order of creation of the elements as detailed in the previous Sûtras. Thus, The intellect and the sensorium should be admitted to have places somewhere in the succession between the elements and Brahman, because these two have been indicated, *i e*, enumerated as steps in creation, in the *Mundakopanishad* (11 1) The Sutrâkâra says that if this view be held, and if thence it be doubted that the order of the elements (in creation etc) as described above is thereby subverted, we say, No, such doubt is not to be entertained, because as far as the successive steps of creation and dissolution are concerned, there is no difference whatsoever between the elements (akâsa, air, fire, etc) and the organs, (the intellect, the sensorium, the eye, the ear, etc) Now, if, (as held by us), the organs are made up of the elements, then their origination and dissolution are identical with the origination and dissolution of the elements, and hence we have not to look for any alteration of order on account of these two, *viz*, the intellect and the sensorium. If, however, it be supposed that the organs are not made up of the elements, still the order of the origin of the elements need not be affected by the organs, for under that supposition, the organs may all have been produced first and the elements last, or else the elements may have been produced first and all the organs last

१६। चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो मातृस्तद्धोव-
भावित्वात् ।

२६। न भूतकारणवत् जीवस्य उत्पत्तिप्रलयौ क्तः । 'तद्व्यपदेश' जीवस्य जन्म-

The self is not originated , because there is no scriptural text which says so And also because from such scriptural texts as "It (the self) is unborn, eternal, the ancient" (*Kath* II 18), etc , the eternity of the self is known

१८ । ज्योतिरस्येव ।

१८ । अयम् आत्मा 'ज्ञः' नित्यचैतन्य । 'अत एव' यतः परम् एव ब्रह्म उपाधि-सम्पर्कात् जीवभावेन अवतिष्ठते, ब्रह्मण्यस्य "सत्यं ज्ञानमनन्तम्" (तैत्ति० २।१) इत्यादिभ्यः श्रुतिभ्यः चैतन्यस्वरूपत्वम् अवगम्यते तथात् हेतो जीव चैतन्यस्वरूपः एव ।

18 *For this very reason (the self is) intelligent* This self is eternally intelligent 'For this very reason', i.e., because it is the highest Brahman himself that exists as the (individual self) through its contact with limiting adjuncts (upādhi), and also because the intelligent character of Brahman is known through such scriptural texts as "Brahman is true, intelligent, and infinite" (*Taitti* II, 1), etc , therefore the individual self is intelligent in character

१९ । उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् ।

१९ । इदानीं किमपरिमाण जीवः, इति चिन्त्यते । तत्र पूर्वपक्षः,—'उत्क्रान्ति-गत्यागतीनाम्' उत्क्रान्तिः शरीरात् वह्निर्गमनं, गतिः लोकान्तरगमनम्, आगतिः लोकान्तरात् अत्र आगमनम् । तासां श्रुतिप्रमाणात् परिच्छिन्नं अणुपरिमाण जीवः, न विभुः, न च देहपरिमाणः । न विभो चलनम् अवकल्प्यते, देहपरिमाणत्वं च जैनमतपरीक्षायां निरस्तम् ।

19 (The Pūrvapaksha says that the individual self is

of atomic size, on account of the mention in the scriptures)
of its passing out going and returning

We now pass on to the consideration of what size the individual self is. First as usual we have the Pārva pakṣha, (in Sūtras 19 to 28) As the self is said in the scriptures to pass out of the body, to go to other worlds and to come back from other worlds to this, so it must be of limited and atomic size and it can neither be all pervading nor of the size of the body. Passing from place to place is impossible in the case of an all pervading body and the theory of the self being of the same size as the body has already been refuted in course of the examination of the Jaina doctrine.

२० । स्वात्मना चोत्तरयो ।

१ । पुनरपि पूरयत् । उत्तराणि चरन्ति चरन्तीति चरन्तीति चरन्ति, उत्तरि तु गतान्ती नाचरन्ति, उच्यते, स्वात्मना चरन्तीति एव उत्तरयो वचनयो उच्यते अति इति वाच्यम् ।

20 *And on account of the two latter (going and returning) being connected with the self (it is a moving thing and hence of atomic size)*

The Pārvaṇpakṣha continues. We concede that passing out does not necessarily indicate motion for passing out may be attributed even to a self whose *karma* has been exhausted and which ceases thenceforth to move. But the two latter *viz.*, going¹ and returning² are not possible in the case of something that does not move.

These two latter, viz, 'going' and 'returning' can have connection with (i e, application to) self-activities only, (i e, their application to selves indicates that selves move, and consequently must be atomic in size

२१ । नाप्युरतश्च्युतेरिति चेन्नेतराधिकारात् ।

२१ । एतच्च पूर्वपक्ष-सूत्रम् । 'अतश्च्युते.' अणुत्वविपरीतश्च्युते, यतः "स वा एष महान् अज" (बृह ४।४।२२), "आकाशवत् सर्वगतश्च नित्य." एवञ्जातीयका श्रुति आत्मन अणुविपरीतत्व महत्वम् इति यावत् कथयति, तत आत्मा 'न अणु इति चेत् न' । कस्मात् ?—'इतरेषाधिकारात्' यत एवञ्जातीयका श्रुति इतराधिकारेऽत्र ब्रह्मप्रकरणे कथिता, न जीवप्रकरणे ।

21 If it be said that (the self) is not atomic, on account of there being scriptural texts stating the contrary, we say, No, for (in those texts) the subject matter is different (viz Brahman)

The Pūrvapaksha continues. If it be objected that from scriptural texts which deny the above statement (i e, the statement of the atomic size of the self), such as "He is that great, unborn" (Bri IV 4 22) "Like ākāśa he is omnipresent and eternal" and the like, the opposite of atomic size, i e, a great size, is to be inferred in respect of the self, we say, No Why so? Because such scriptural statements are made in connection with another subject-matter, that is Brahman, and not the Jīva

२२ । स्वशब्दोन्मानाभ्याम् ।

२२ । एतत् च पूर्वपक्ष-सूत्रम् । अणुत्व दृढयति । 'स्वशब्द' साक्षात् अणुत्व-

वाची मन् "एकीकृतत्वात् चेतसा विदितव्य (मुच्य ३।१।८) इत्यादि । तन्मात्रम्
तद्वत्त्वमात्रम् ।

वाचाप्यतमात्रमत्र मत्तया कल्पितम् च ।

भाषी श्रीर स विद्येय स चातन्यस्य कल्पते ॥ (चेता ४८)

"वाचाप्यतद्वत्त्व मत्तवत्त्वमात्रमत्रापि मत्तवत्त्वमात्रम् मत्तवत्त्वमी मात्र इति वदिदम्
मात्रम् इति भाष्यी । तात्त्वा प्रमाणात्वा च जीवस्य अक्षयम् अक्षयवत् इति
वाच्यम् ।

22. And (the self is proved to be atomic in size) from the identical word being mentioned and the self's measurement by division being given (in the scriptures)

The Pūrvapakṣa continues. The atomic size of the self is further corroborated by the two following facts. First, the very word meaning atomic size is used in the scriptures, as for example in the passage 'This subtle (i. e. atomic) self is to be known by the mind &c. (*Mund* III 1 9) Secondly the unmaṇa or measurement by division (of the self) is given in the following scriptural text — "The self is to be known as a hundredth part of the hundredth part of the point of a hair and yet it is worthy of obtaining infinitude. (*Svet* V 9) The commentary named 'Bhāmati' thus paraphrases the above scriptural text — "From the point of a hair is first divided its hundredth part. From that hundredth part again is divided its hundredth part. Then that is the measurement spoken of — From these two corroborative evidences also follows the atomic size of the individual self."

२३ । अविरोधचन्दनवत् ।

२३ । पूर्वपक्ष-सूत्रम्,—आपत्तिखण्डनम् । अणवे सति एकदेशस्य जीवस्य सकलदेशगतोपलब्धिं विरुध्यते, इति न ग्राहनीयं, यतः, 'चन्दनवत् अविरोधः,' स्यात् । यथा हरिचन्दनविन्दुः शरीरैकदेशसम्बन्धोऽपि सन् सकलदेहव्यापिनम् आह्लाटं करोति, एवं जीवोऽपि देहैकदेशस्य सकलदेहव्यापिनीम् उपलब्धिं कारिष्यति । त्वक्-सम्बन्धात् च अस्य सकलगरीरगता वेदना न विरुध्यते, त्वक् च हात्प्रश्चरीरव्यापिनी ।

23 *There is no incompatibility (between the self's atomic size and its perceptions extending over the entire body), as in the case of sandal-paste*

The Pūrvapaksha refutes an objection. If the self's size were atomic, then it could reside only at one point of the body, and perceptions extending over the entire body would be inconsistent with such a size—This doubt need not be entertained, because there is no incompatibility, 'as in the case of sandal-paste'. Just as a drop of sandal-paste, though in actual contact with one spot of the body only, yet produces a refreshing sensation extending over the whole body, so the soul, abiding at one point of the body only, may cause perceptions extending over the whole body. As the self is connected with the skin (the seat of sensations), the extension of the self's sensations throughout the whole body is not contrary to reason, for the skin extends over the whole body.

२४ । अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि ।

२४ । पूर्वपक्षे आपत्तिखण्डनम् । चन्दनविन्दोः 'अवस्थितिवैशेष्यात्' प्रत्यक्षात्

एकदेशवर्तिन्यस्य जीवस्य तु एकदेशवर्तित्वस्य अपरपक्षत्वात् अविद्यात् न न चन्दनविन्दु-
जीवस्य वृत्तान्तः प्रविशितुम् अहति इति चेत् न । अभ्युपगमात् इति हि यत् “इति
हि एव आत्मा” (ब्र० ३।६) इत्याकारं गती जीवस्य अपि चन्दनविन्दुवत् अव्यभि-
चिन्नेत्यम् अभ्युपगम्यते ।

24 *If it be objected* (against the last Sûtra) that the (sandal paste has a) *specific location* (which the self has not) *we say No For there is a statement* (of specific location for the self in the scriptures) *viz within the heart*

The Purvapaksha refutes another objection It may be again objected that the spot of sandal paste has a specific location for we actually observe its position in one part of the body but as regards the self its position in one part of the body can neither be observed nor inferred.—This objection too should not be raised. For in such scriptural passages as ‘The self is in the heart (Pras ill 6) etc. specific location has been admitted in the case of the self as distinctly as in the case of the spot of sandal paste

२५ । गुण्यादाः क्षीयन्तः ।

१३ । पूर्वोपदिष्टवृत्तान्तान् दर्शयति । यथा क्षीये अहोरात्रिकवर्तिना भविष्यदौप-
प्रथमौनां प्रमा अहोरात्रिकी सती ज्ञातुं यद्वि चार्थं करोति तथा जीवोऽपि अहोरात्रिकवर्ती
अहोरात्रिकीम् उपलब्धिं करोति ।

just as in the world (the light of a lamp pervades a whole room)

The Pūrvapaksha refutes another objection Just as in the world, the light of lamps or gems placed in one part of a room illuminates the whole room, and thus produces an effect in the whole room, similarly the self, though abiding in one part of the body only, may produce perceptions throughout the entire body

२६ । व्यतिरेको गन्धवत् ।

२६ । पूर्वपक्षे आपत्तिखण्डनम् । कथं पुन गुण गुणिव्यतिरेकेण अन्यत्र वर्तमानं वर्तेत ? इति न आशङ्कनीयं, यत् 'गन्धवत्', यथा कुसुमादि-गन्धवत्द्रव्य-व्यतिरेकेण एव गन्धस्य अन्यत्र वृत्तिः भवति, तथा अपि जीवस्य चैतन्यगुणस्य 'व्यतिरेक' विशेष भविष्यति ।

26 *Extending beyond (is possible) as in the case of odour*

The Pūrvapaksha refutes still another objection "How can a quality extend beyond that in which it inheres, and abide elsewhere?" This doubt is not to be entertained Because just as odour may exist in (i.e. extend to) a place beyond where the odoriferous objects, such as flowers etc., are, similarly the quality of intelligence may extend beyond the self, although the latter should be atomic

२७ । तथा च दर्शयति ।

२७ । पूर्वपक्षे स्मृतिप्रमाणम् । स्मृति 'च तथा' जीवस्य चैतन्यगुणेन समस्त-

शरीर व्यापितं 'वा नीलम् वा मयत्तमम्' (इह १।४।० ; शीरो ४।१० ; शानी पाद१)
इत्याकारं वाच्यम् 'दर्शयति' ।

27 *And thus (the scripture also) declares*

The Pārvaṇpakṣhin quotes scripture to support himself. Scripture also declares that the self pervades 'the entire body by means of its quality viz intelligence in such passages as 'Up to the hairs, up to the tips of the nails (Bri i 4 7 Kau ix 20 Chh viii 8 1 etc.)

२८ । पूयपुपदेगात् ।

१८ । पूयपुपदं सुयनः प्रजायते । "पुपदा शरीरं समावृणोति (शीरो १।१०)
"तदेवां मायायां निमित्तं विमानम् आदाय (इह १।१।१०) इत्यादि-श्रुति-
वाक्यप्रदी । अतः सावधानम् 'इह' उपनिषदात् शीरोऽन्तर्गत-मप्येव एव शरीर-व्यापिता
अवश्यम् ।

28 *On account of separate statement (of self and intelligence as agent and instrument, in the scriptures)*

The Pārvaṇpakṣhin quotes scripture again to support himself. The self and its intelligence have been clearly distinguished as agent and instrument in such scriptural passages as "Having taken possession of the body by consciousness (Kau iii 6) and "Then (the intelligent self) having absorbed all intelligence through the intelligence of the senses (Bri ii 1, 17) etc. whence it is to be understood that the self pervades the body only through intelligence, which is its quality

२८ । तद्गुणसारत्वात् तु तद्व्यपदेशः प्राञ्जवत् ।

२८ । सिद्धान्त-सूत्रमेतत् । 'तु'-शब्द पूर्ववच्च व्यावर्तयति । न जीव वेद्युत
अणुपरिमाण । कथं तर्हि अणुत्वादि-व्यपदेशः ? इति, अत आह, जीवस्य 'तद्-
गुणसारत्वात्' उपाधिगुण-सारत्वात् बुद्धिगुणप्रधानत्वात्, अन्वयं — यत बुद्धे गुणा इत्यादि
हेतु सख दुःखम् इत्यादयः एव जीवस्य संसारित्वे प्रधान कारणं ततः, तस्य 'तद्व्यपदेशः'
अणुपरिमाणकयनम् । 'प्राञ्जवत्', यथा प्राञ्जस्य परमात्मनः सगुणोपासनेषु उपाधि-
गुणसारत्वात् अणीयत्वादि-व्यपदेशः, "अणीयान् हस्तिनां यवादा" (छा ३।१।४।१)
"मनोमयं प्राण-शरीरं" (छा ३।१।४।२) 'सर्व्वेभ्यः सर्व्वेषु सर्व्वकालं सर्व्वसकलम्"
(छा ३।१।४।२) इति एवमप्रकारः, तद्वत् ।

29 But it is to the predominance of its quality (i.e. its limiting adjunct, viz. buddhi or intelligence), that the ascription of that (i.e. atomicity) to it is due, as in the case of the Intelligent Self (i.e. Brahman)

Now begins the reply of the Sutrakara. The word 'but' denotes the rejection of the position of the Pūrva-paksha. In reality, however, the self is *not* of atomic size. Then, how is it that atomicity etc. have been attributed to it (in the scriptures)? Because of the predominance of its quality, that is of *buddhi*. It is the qualities of *buddhi* (such as desire, aversion, pleasure, pain, etc.), that constitute the main cause of the transmigratory existence of the individual self. Hence the (secondary or figurative) ascription to it of atomic size (the size of 'buddhi') 'as in the case of the Intelligent Self' (i.e. Brahman). Just as in those sections of the scriptures whose topic is meditation on the qualified Brahman, the Highest Self is spoken of as possessing relative minuteness

of its quality, i.e. *buddhi*. From this it follows that the conjunction of *buddhi* and the self, they being different entities, must necessarily come to an end, and the self, when disjoined from the *buddhi*, will become unsupported, and hence non-existent." To this we reply that this objection is not to be entertained, because the conjunction of the self with *buddhi* lasts just as long as the individuality of the self lasts. The self's connection with *buddhi* is true only in its state of (fictitious) transmigratory existence, and not in its real existence. But how is it known that the self's connexion with *buddhi* lasts just as long as its individuality lasts? Because that is seen in the scriptures, which declare, "The Person of light, whose essence is knowledge, dwelling within the heart, surrounded by the *prāṇas*, he remaining identical, wanders along the two worlds, as if thinking, as if moving" (*Bṛi.* IV 3 7), etc. Here the expression "whose essence is knowledge" means "whose essence is *buddhi*" Again with regard to the words "remaining identical" we may ask "identical with what?" The evident answer, based on the proximity of words, is "with *buddhi*" Further, by the expressions "as if thinking", "as if moving", it is meant that the self does not think and move on its own account, but thinks as it were, and moves as it were, because the *buddhi* to which it is joined really thinks and moves. Hence the self's transmigratory (individual) existence is due only to connexion with *buddhi*.

३१ । पुंश्चादिवत् तस्य सतीऽभिव्यक्तियोगात् ।

३१ । आपत्यन्तर-खण्डनम् । ननु सुषुप्तिप्रलययो, न शक्यते आत्मन बुद्धिसम्बन्धः

अन्तरम् एव तदीं सर्वविधाविशेषा अभ्युपगम्ये, तन्निष्ठा समारादिति च
 "वर्तु एव, "वर्ता र्थेन तदा मन्त्रो भवति भगवती भवति (वा० १५२) ।
 तत् सर्वं बुद्धिमन्त्रम् एव । अन्तरम् । अतः कृतम् वाच — बुद्धिमन्त्रम्
 वाच अन्तरम् एव बुद्धम् । "तुम्हिरम् एव वाच अभ्युपगमनाय एव
 मन्त्रम् तदा बुद्धिमन्त्रम् एव बुद्धो र्थेन वाच (वचनम्) अभ्युपगम्ये भवति
 वाचमन्त्रम् एव बुद्धम् न तु तदा वाचमन्त्रो बुद्धम् ।

31 *Because it is reasonable that what exists (potentially afterwards) manifests itself like virile power &c*

The Sūtrakāra refutes another objection. In the states of deep sleep and *pralaya* (the absorption of created things in Brahman) no connection of the self with *buddhi* can be affirmed for in those states according to the scriptures, all modifications pass away and an unqualified state is reached, as seen in the passage, He becomes then O dear (disciple) reunited with the True he is gone to his own (*Chh. VI 8 1*). Then how can it be said that its connection with *buddhi* lasts as long as the self exists?" To this objection we reply that it is reasonable to suppose that the self remains connected with *buddhi* as long as it lasts. Like virile power &c." As the vital seed and moustaches potentially exist in childhood and are afterwards manifested, so it is reasonable to hold that during sleep the self's connection with *buddhi* continues to exist in a potential state and it is manifested during the waking state and not that it suddenly and unaccountably emerges again after cessation during sleep.

३२ । नित्योपलब्ध्यनुपलब्धि-प्रसङ्गोऽन्यतर-नियमो वाऽन्यथा ।

३२ । चिदात्मस्य दृष्टीरुगेति । 'अन्यथा नित्योपलब्धि अनुपलब्धि वा प्रमज्जेत इन्द्रियविषयाणां सन्निधाने सति नित्यम् एव उपलब्धि स्यात् । अथ हेतौ वर्तमाने सति अपि फलाभावे, ततः अपि नित्यम् एव अनुपलब्धि, स्यात्, न च एव दृश्यते । अथ 'वा अन्यतर-नियम' आत्मन इन्द्रियस्य वा शक्तिप्रतिबन्ध अभ्युपगन्तव्यः । न च आत्मन शक्तिप्रतिबन्धः सम्भवति, तस्य अविक्रियत्वत् । न अपि इन्द्रियस्य, यतः पूर्वोक्तिरर्थो चण्ण्यौ अप्रतिबद्धशक्तिकस्य तस्य शक्तिः एकस्मात् न प्रतिबध्येत । तस्मात् युक्तम् एतत्—'तदगुणसारत्वात् तदव्यपदेश' (२२तमे सूत्रे) ।

32 Otherwise, there would be either constant perception or constant non-perception, or else a limitation of either of the two (*viz* the self and the senses)

The Sutrākāra strengthens his position Otherwise, *i e*, supposing we did not acknowledge an internal organ (*buddhi* or *manas*) through whose attention and non-attention perception and non-perception took place, we should have to admit either constant perception or constant non-perception There would result perpetual perception whenever there would be the conjunction (of the self) with the senses and the objects of sense, or else, even if the cause having been present, the effect did not arise, there would follow perpetual non-perception Neither of these is actually observed. Or else, we should have to assume 'a limitation of either' *i e*, that there are obstacles in the way of energy, either of the self or of the sense-organs But the former is not possible, as the self is not capable of any modification or limitation, nor the latter, as there is no reason why the energy of the sense-organ which is non-

obstructed in the preceding and the following moments should without any cause, be obstructed (in the intervening moment.) Hence the explanation (given in Sūtra 29) of the attribution of minuteness to the self (owing to its connexion with *buddhi*) is reasonable.

३३ । कर्ता शास्त्रार्थवत्वात् ।

३३ । तद्गुणधारात्वादिकारिण एव अपरीक्षिणी जीववत्त्व प्रपञ्चते । 'कर्ता च सर्वं जीवः स्मृतः । कर्त्तात् १—शास्त्रार्थवत्त्वात्' इति एव च धर्मेण गुणधारा दृष्टम् इति एवविधं शास्त्रम् अवबन्तुं भवति, अन्वयात् तत्त्ववत्त्वं स्मृतम् । तथा इदम् अपि शास्त्रम् अवबन्तुं भवति,—'एव हि द्रष्टा श्रुता श्रुता प्राप्ता रक्षिता मन्ता बीजा कर्ता विद्यानाम् पुत्रवः' इति (मन्त्रे ३८) ।

१

33 *The self is an agent for* (it is on that admission that the words of the scripture acquire a meaning)

By the section on the predominance of the quality of *buddhi* another attribute of the individual self is set forth. The individual is an agent. Why so? Because it is only thus that meaning can be given to such scriptural texts as "He should perform sacrifices, make fire oblations, give donations" and the like otherwise the texts become meaningless. Similarly a meaning attaches to this text also on the same supposition:—Verily this person who is the seer the hearer the smeller the taster the perceiver the thinker the agent, and who has knowledge for his essence &c." (*Pras* IV 9)

३४ । विहागोपदेशात् ।

३४ । इतथ जीवस्य कर्तृत्व यत् शान्ति अत्रावस्थायां तस्य विहारम् उपदिशति,—
“स ईयतेऽयतो यत्र कामम्” इति (बृह ४।१।१२), “स्त्रे शरीरे यदाकाम परिवर्तते”
इति च (बृह २।१।१८) ।

34. (And) on account of the teaching about the self's wandering about

The self is proved to be an agent, also because scriptural texts mention its wandering about in the state of sleep, e g, “The immortal one goes wherever he likes” (Bri IV 3, 12), and also, “He moves about, according to his pleasure, in his own body”, (Bri II 1, 18)

३५ । उपादानात् ।

३५ । इतथ जीवस्य कर्तृत्व यत् जीवप्रकरणे श्रुति कारणाणाम् ‘उपादान ग्रहण’
सङ्कीर्तयति, यथा, “तदेवा प्राणाना विज्ञानेन विज्ञानम् आदाय” इति (बृह २।१।१७)
“प्राणान् गृहीत्वा” इति च (बृह २।१।१८) ।

35. (And) on account of the teaching about the self's taking.

The self is proved to be an agent, also because the scriptures in the section dealing with the individual self speak of it as taking its instruments, e g, “Having taken the intelligence of the *prānas* through its own intelligence” (Bri. II. 1, 17), and “Having taken the *prānas*” (Bri. II. 1, 18)

३६ । अपदेमाद्य श्रियायां न चेन्निर्ह्यविपर्ययः ।

३६ । इतश्च जीवस्य कर्तृत्वं यत् च स्य लोचिक्यो वदिक्यो च श्रियायां कर्त्तृत्वं व्यपनियतिः स्रुतिः, अथा, “विद्यानं यद्यं तदुते कर्त्तृत्वं तदुतेऽपि च (वेदिः १।३) । ननु विद्यानमप्यं बुद्धी उपनिबन्तः, कथम् अनेन जीवस्य कर्तृत्वं नृप्यते इति चेत्, न । जीवस्य एव ‘निर्ह्यं, न बुद्धेः । न चेत् जीवस्य स्यात् ततः ‘निर्ह्यंविपर्ययः स्यात् “विद्यानेन इति निरदिश्यत न “विद्यानम्” इति ।

36. Also because it is described (in the scriptures as an agent) with regard to action: If (the soul were) not (meant as the agent these would have been a different description

The self is proved to be an agent also from this, that the scripture speaks of its being an agent both in secular and in Vedic actions, e g., ‘The *vijnāna* performs the sacrifices, it performs all acts *Taitti II 5*) If it be objected that the word *vijnāna* here applies to *buddhi* so how can it indicate the agency of the self?—we say No The self is meant here, not the *buddhi*. If the self were not meant, then the description would have been different. The language would then have been *Through vijnāna* it performs not *Vijñāna* performs. (See also Sūtra 38

३७ । उपलब्धिवदनियमः ।

३७ । अथाह यदि बुद्धिश्चेति रिक्तः जीवः कर्त्ता स्यात्, सः स्वतन्त्रः सन् नियं हितस्य एव आत्मनः नियमिनः सत्त्वापदैर् न विपर्येतम् । विपर्येतम् अपि तु सत्त्वापदस्य

उपलभ्यते । न च स्वतन्त्रस्य आत्मन ईदृशी प्रवृत्ति अनियमेन उपपद्यते, इति अत उत्तरं पठति,—‘उपलब्धिवत् अनियमः’ । यथा अयम् आत्मा उपलब्धिं प्रति स्वतन्त्रोऽपि अनियमेन इष्टम् अनिष्टं च उपलभते, एवम् अनियमेन एव इष्टम् अनिष्टञ्च सम्पादयिष्यति ।

37 *There is absence of restriction (in regard to the self's action as agent) just as in regard to perception*

An objection may be raised here “If the self, as distinct from the *buddhi* were the agent, then it would, because independent, do exclusively what is pleasant and useful to itself, and never the opposite. But it is observed to do the opposite also. It is not reasonable that the independent self should act thus unrestrictedly (i. e., do what is pleasant and what is unpleasant indiscriminately)” To this objection we reply. Just as the self, though free with regard to perception, perceives unrestrictedly both what is pleasant and what is unpleasant, so does it perform unrestrictedly both what is pleasant and what is unpleasant.

३८ । शक्तिविपर्ययात् ।

३८ । इतश्च विज्ञानव्यतिरिक्त जीव कार्ता भवितुम् अर्हति । यदि पुन विज्ञान-शब्दाया बुद्धि एव कार्ती स्यात्, तत ‘शक्तिविपर्ययः’ स्यात्, कारणशक्तिं बुद्धे हीयेत, कार्पुशक्तित्वात् आपद्येत, तत् च अन्याय्यम् ।

38 *On account of the reversal of power*

The self as distinct from *vijnāna* has to be admitted as an agent for the following reason also. If *buddhi* were

denoted by the word *vijñāna* and were the agent there would take place a reversal of power *Buddhi's* power as instrument would have to be denied and its power as agent would have to be affirmed which is unreasonable.

८ । अभाष्यभाषाया ।

१८ । इतश्चात्मनः कर्तृत्वमिति यतः विद्वान्नु च परितः समाधिः—“आत्मा वा चरं द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मनस्यः निदिध्यासितव्यः (इह १।३।३) ‘सोऽन्विष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः’ (शा ८।३।१) “आमिष्येत ध्यायन् आत्मानम्” (मु १।१।६)— इति पूर्वोक्तस्य आत्मनः कर्तृत्वत्वे न उपपद्यते ।

39 And on account of the impossibility of *saniddhi*

That the self is an agent follows from this also that the meditation taught in the Vedānta, as characterised in such texts as the following is possible only if the self is an agent — ‘The Self is to be seen heard, thought and meditated upon (*Bri* II 4 5) ‘The Self we must seek out the Self we must try to understand’ (*Chh* VIII 7 1) Meditate on the Self as Om (*Mund* II 2 6)

४० । यथा च तत्त्वोभयथा ।

४ । ‘च’ शब्दः प्रकटयति । आत्मनः कर्तृत्वं न आभासिबलं सत्तावत् । यथा ‘तथा कृतवत्’ इत्यादि-वाच्यस्य कर्ता भवति, विमुक्तवात्सादिकं च लिप्तापात्, भवति एवम् आत्मा अपि जनवादीदि-कृतवानि चरिष्य कर्ता भवति आभासवत् च कर्ता एव एवम् उभयथा कर्तृत्वं कर्तृत्वत्वेन च भवति ।

40. *And as the carpenter (is an agent when working with his tools, and a non-agent at other times) so is the self both (agent and non-agent)*

The word 'and' here is used to remove a doubt. The self's activity is not to be supposed as inherent in its nature. Just as a carpenter, with his adze and other tools in hand, is an agent, but when he has laid aside the adze and other tools, is a non-agent, similarly the self is an agent only in relation to its instruments, but is a non-agent by its own fundamental nature. It exists in the states both of activity and inactivity.

४१ । परात् तु तच्छ्रुतेः ।

४१ । जीवस्य कर्तृत्वं 'परात्' एव भवति, न 'तु' तत् ईश्वर-निरपेक्षं, यत् 'तत्' ईश्वरापेक्षया श्रुति एव उपदिशति, यथा, "एष ह्येव साधु कर्म कारयति त यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनिषते एष ह्येवासाधु कर्म कारयति त यमघो निनीषते" इति (कौषी ३।८), "य आत्मनि तिष्ठन् आत्मानम् अन्तरो यमयति" (बृह ३।७।२३) इति च ।

41 *But (the self's activity is) from the Supreme Being, because scripture teaches that*

The activity of the individual self is due to the Supreme Being, and not independent of Īśvara. Because 'that', i.e., its dependence on Īśvara, is taught in the scriptures, thus, "And it is he who makes that individual do virtuous deeds whom he wishes to lead up from these worlds. And it is he who makes that individual do vicious deeds

whom he wishes to lead down (from these worlds)" *Kam* III 8¹ and again, He who dwelling within the self rules the self from within " *Bri* III 7 23)

४२ । ज्ञानप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः ।

४२ । ननु एवम् ईशस्य क्वापिदृष्टे सति ब्रह्मणोऽपि स्वैव स्याताम् जीवस्य च यज्ञतः कर्मप्रतिष्ठा स्यात् । न इति लक्ष्यम् । न यत् पूर्वपक्षस्यावगतत्वात् । ईश्वरः जीवस्य ज्ञानप्रयत्नापेक्षं जीवज्ञानं चर्माचर्यं ब्रह्मापेक्षं एव तत्तत् फलानि विवर्तते विभज्यते । अथ पुनः अक्षय्यस्य ज्ञानप्रयत्नापेक्षं ईश्वर इति ?—विहित प्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः एवं हि "धर्मोऽर्थाः धर्मिनः," "ज्ञानं चैव न भवत्यः इति पञ्चादौपम्यस्य विहितस्य प्रतिषेधस्य च अक्षय्यस्य सादृश्यं भवति अत्रैवा तत् अवगच्छं स्यात् । 'आदि शब्देन पुनश्चापवैयर्थ्यं अपि शक्यम् ।

42 *But (Īsvara) has regard to the efforts made (by individual selves) for thus only is saved the significance of injunctions prohibitions et cetera*

An objection refuted But if causal agency thus belongs to Īsvara, it follows that he is unjust and cruel and that the individual self has to undergo the consequences of what it has not done. —Not so. The word 'but sets aside the objection Īsvara has regard to the efforts made by individuals, *i e.*, to the inequality of their virtuous and vicious actions and so allots to them corresponding unequal results. But how is it known that Īsvara has regard to the efforts made? For thus only do injunctions and prohibitions become significant *i e.*, only if Īsvara has regard to the efforts made by individuals do injunctions such as "He

who is desirous of 'heaven should' perform sacrifices" and prohibitions such as "A Brâhmana must not be killed", etc become significant. Otherwise, they become meaningless. The words "et cetera" are meant to include "the significance of human efforts, etc."

૪૩ । અશો નાનાન્યપદેશાદન્યથા ચાપિ દાશકિતવાદિચ-
મધીયત એકે ।

૪૩ । જીવ ઈશ્વરસ્ય અથ ભવિતુમ્ સર્હતિ, ન તુ સ એવ । કયાત્ ? — 'નાના-
વ્યપદેશાત્' યત શાસ્ત્રે "સોઽન્વેષ્ય સ વિજિજ્ઞાસિતન્ય" (છા ૫૭૧), "એતમેવ
વિદિતા મુનિર્ભવતિ" (ટ્હ ૪૧૪૨૨), "ય આત્મનિ તિઠન્ આત્માનમ્ અન્તરો
યમયતિ" (ટ્હ ૩૭૨૩) ઇતિ ચ એવજ્ઞાતીયકા મેદનિર્દેશ અસ્તિ । અન્યથા ચ અપિ
વ્યપદેશ અસ્તિ અનાનાલસ્ય પ્રતિપાદકા । તથાહિ 'એકે' શાસ્ત્રિન બ્રહ્મણ 'દાશકિત-
વાદિત્વમ્' દાશકિતવાદિભાવમ્ 'અધીયતે' ઉપદિશન્તિ । આયર્ચ્ચણિકા બ્રહ્મસૂત્ર "બ્રહ્મ
દાશા બ્રહ્મ દાસા બ્રહ્મૈવમે કિતવા ઇત" ઇત્યાદિના । દાશા યે એતે કૌવર્તા પ્રસિદ્ધા,
યે ચ અમૌ દાસા સ્વામિનિ આત્માનમ્ ઉપચિપન્તિ, યે ચ અન્યે કિતવા ધૂતકૃત, તે
સર્વે બ્રહ્મૈવ, ઇતિ હીનજન્મદાહર્ષણેન સર્વેષામ્ એવ જીવાનામ્ બ્રહ્મત્વમ્ આહુ । અતઃ
મેદામેદાવગમામ્યામ્ અશલાવગમ ।

43 (The individual self is) a part (of Brahman), because, their difference is taught (in certain texts), and because, contrariwise, some (schools teach) his identity with fishermen, gamblers, etc

The individual self is to be considered a 'part' of Īsvara, not Īsvara himself Why so ? First 'on account of the declaration of difference', i e, because the difference

(between the Highest Self and the individual self) is indicated in such scriptural passages as "The Self we must seek out the Self we must try to understand" (*Chh* VIII 7 1) He who knows him becomes a *manu* (*Bri* IV 4 22) He who dwelling within the self rules the self from within" (*Bri* III 7 23) and the like. And secondly because there are texts teaching otherwise : e.g. declaring the non-difference (of *Īsvara* and the individual) e.g. some members of a certain Vedic School speak of Brahman's becoming fishermen gamblers etc. The *Ātharvanas* in their *Brahmasukta* say "Brahman is the fishermen Brahman is the slaves, Brahman is these gamblers" etc. By mentioning the instances of such low class beings as the fishermen who are commonly known as *knivartas*, the slaves, who give themselves away to their masters, and the gamblers, and by stating that they are all Brahman, the *Ātharvanas* have declared that all individual selves are identical with Brahman. From these two views of difference and non-difference there results the view of the *jīva* being a part of Brahman.

४४ । मन्त्रवर्णनम् ।

४४ । श्रीव ईश्वरस्य चर्म एव, यतः सन्त्यस्य विद्वत्तन्म एतम् चर्मम्
अवगतमवति, यथा, "तावत्तस्य सविता तवी ज्वालाय पूजय" । पार्श्वेऽप्य मूर्त्ता मृताणि
विधादभ्या एतं दिवि (अथ १ । १ । १ वा १ । १ । १६) ।

44 And on account of the Mantra,

Jīva is a part of *Īsvara*, because a *mantra* (Vedic text)

also intimates the same view, *e g*, "Such is its greatness, greater than it is the Person One foot of it are all beings, three feet of it are the Immortal in heaven" (*Rik* X. 30, 3, *Chh.* III, 12, 6)

૪. । અપિ ચ સ્મર્યતે ।

૪૫ । ભગદ્ગીતાયામ્ 'અપિ ચ' જીવસ્ય ફેશ્વરાશ્વત્વમ્ 'સ્મર્યતે', યથા, "મમૈવાશી જીવલોકે જીવમૂત સનાતન" (૧૫.૭), તદ્વાત્ અપિ અશ્વાવગમઃ ।

45 *Moreover, it is so stated in the Smṛiti*

In the *Bhagavad-gītā* also *jīva* is spoken of as a part of *Īśvara*, *e g*, "In the world of living beings an eternal portion of me becoming the individual self &c" (XV 7).

૪૬ । પ્રકાશાદિવન્નૈવં પરઃ ।

૪૬ । આપત્તિસ્થાનમ્ । નનુ જીવસ્ય ફેશ્વરાશ્વત્વ-સ્વીકારે તદોચિત્તં દુઃખેન અશિત્તં ફેશ્વરસ્ય અપિ દુઃખિત્વમ્યાત્, ક્વચિત્ ચેત્ શ્લેષત, તદા ઉચ્યતે,—'ન એવ પર' યથા જીવ સંસારદુઃખમ્ અનુભવતિ, ન એવ પર ફેશ્વર અનુભવતિ । 'પ્રકાશાદિવત્' યથા પ્રકાશ સૌંદર્ય, ચાન્દ્રમસ વા વિચિત્ર વ્યાપ્ય અવતિષ્ઠમાન અક્ષુણ્ણ્યાદ્યુપાધિસંસ્થત્વાત્ તેષુ સ્વજીવ-વક્ષાદિભાવ પ્રતિપદ્યમાનેષુ તત્તદ્ભાવમ્ ઇવ પ્રતિપદ્યમાન અપિ ન પરમાર્થતઃ તત્તદ્ભાવ પ્રતિપદ્યતે, યથા ચ આકાશ ઘટાદિષુ ગચ્છત્સુ ગચ્છન્ ઇવ વિભાવ્યમાન અપિ ન પરમાર્થતઃ ગચ્છતિ, યથા ચ ઉદશ્વરણાદિ-કમ્પનાત્ તદગતે સૂર્યપ્રતિબિંબે કમ્પમાને અપિ ન તદાન્ સૂર્ય વસ્તુતઃ કમ્પતે, એવ બુદ્ધાદ્યુપક્રિતે જીવાશ્ચે અગ્રે દુઃખાયમાને અપિ ન તદાન્ ફેશ્વર દુઃખાયતે ।

46 (The individual self is liable to pleasure and pain but) *not so the Supreme Being like light etc*

An objection refuted. "If we admit that the self is a part of Īvara, then on the self's being afflicted by pain Īvara too whose part it is, would be afflicted by pain"—To this objection we reply "Not so the Supreme Being" i.e., the Supreme Īvara does not feel the pain of the worldly state as the individual does. Like light etc. *i.e.* just as the light of the sun or the moon which fills all space appears to assume the straight and curved form with the assumption of such and such forms by the limiting adjuncts *e.g.* fingers etc. with which it is in contact but does not really do so and just as *akāśa* although appearing to move when (the containing) jars etc. are moved does not really move and just as the sun although its image appears to tremble when the cup of water reflecting it is shaken does not really tremble—similarly Īvara, although the part of him limited by *buddhi* and other adjuncts, and named the individual self be affected by pain is not so affected

४७। अरणि च ।

४७। अरणि च व्यापारदं यथा क्षेत्रेण कुक्षिं न परः स व्यापते इति यथा,

तत्र वा परमात्मा हि स निर्दो मित्रं वा शूरा ।

न क्षिप्यति कर्षेद्यपि पश्यन्नभिमन्यसा ॥

अर्थः अरणीं योऽस्ती मीचयन् स युज्यते ।

स समवर्तमानासि यस्मिन् युज्यते पुनः ॥

‘अ मर्यादा’ ‘समाभनति च इति वाक्येन । “वरीत्या” विपक्षे आत्मनश्चमयी

स्मिचाकशीति" (ऋक् १।२६४।२१, सुगुड ३।१।१, श्वेत ४।६) इति, "एकमात्रा सर्व-
भूतात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन वाह्य (कठ ५।१।१) इति च ।

47 *The Smritis also* (teach that Ísvara is not subject to pain).

Vyása and others state in their Smritis that the Highest Self is not affected by the pain of the individual,
e g —

"The Highest Self that dwells there is eternal and
devoid of qualities,
He is not stained by the fruits of actions, any
more than a lotus-leaf by water
But that other self who is active in character,
is subject to bondage and liberation
He is bound again and again with the seventeen-fold
aggregate "

Here, 'the seventeen-fold aggregate' means the subtle body consisting of the ten sense-organs, the five *pranas*, *manas*, and *buddhi*] From the word 'also' we are to understand that the scriptures too teach the same, e g, "One of the two enjoys the sweet fruit, while the other looks on without eating" (*Rík* I 164, 21, *Mund* III 1 1, *Svet* IV 6), and "So the one Inner Self of all creatures, beyond all objects, is not mixed up with the sorrows of the world" (*Katha* V 11).

४८ । अनुज्ञापविहारौ देहसम्बन्धाज्जोतिरादिवत्

४८ । आपत्तिखण्डनम् । आत्मनः एकत्वे अपि वैदिकी लौकिकी च अनुज्ञा-

पतिङ्गो विविन्विषी कथं ज्ञाताम् ? आत्मन ईदमन्वन्ताम् । अतिरिक्तम्
यदा अतिरिक्तं एवमेव अपि इव संप्रिष्टं कश्चिं परिहितं न इतरम्, यदा च यदविद्यायाः
बलवद्बलवत्त्वं उपपाद्यमानं, नदविद्यायाः अपि सत्ता नतर्हतिद्वयं परिहितं, तदा
वदतामस्मि ईदमेवायं भावः अपि अतिरिक्ततामावाप्य अपि तदा ईदमन्वन्ताम् एव
कतम् अपरं कतम्, ज्ञात् ।

48. (Though the one Highest Self appears in all things yet) *permissions and prohibitions* (have arisen) *on account of the connexion (of the Self) with bodies as in the case of fire etc*

An objection refuted How do permissions and prohibitions, both Vedic and secular become possible though the Self is one only ? — On account of the Self's connexion with bodies, as in the case of fire etc Just as fire is one only yet we shun a fire which has had contact with flesh (i.e. has burnt a corpse) but not any other fire just as such things consisting of earth as diamonds, beryls, etc. are esteemed while corpses etc though equally consisting of earth are shunned — so although to the one Self without a second there are no things to be either avoided or accepted and consequently no obligations to be fulfilled yet on account of its connexion with bodies, certain actions become enjoined and certain others prohibited

४८ । अत्र तिस्रः शब्दाः ।

४८ । आत्मन कथं न । एतावदात्मनो एव कथं न । आत्मन कथं न ।
अत्र तिस्रः शब्दाः । अत्र तिस्रः शब्दाः । अत्र तिस्रः शब्दाः ।

भवेत्, पुण्यकारी च दुःखी भवेत्,—इति एतत् न शङ्कनीयम्, यत 'अमृताति' उपाधि
अमृतानात्, अव्याप्ते, बुद्धिभेदेन भोगाभेदात्, कर्मफलस्य 'अव्यतिकारः' अभिप्रायः
स्यात् ।

49 *And on account of the non-extension (of individual selves) there is no confusion (of the results of actions)*

Another objection refuted "If we admit the unity of the Self, there will be only one undivided activity of that one Self, and so confusion may arise in connecting individual selves with the fruits of their respective actions Their fruits of actions may get mixed up amongst themselves Doers of evil may secure happiness, and doers of good misery " This doubt is not to be entertained, because there is no extension of adjuncts, i.e. because, through the 'buddhi' of individual selves keeping distinct from one another, the enjoying selves also remain distinct from one another and therefore no mixing up of fruits of actions can possibly take place

५० । आभास एव च ।

५० । इत्यत्र कर्मफलस्य अव्यतिकारः यत जीवः परमात्मन आभास एव, न स
एव साक्षात्, न अपि वस्तुत्वरम् ।

50 (And because the individual self is only a reflection (of the Highest Self

There can be no confusion of the results of actions of various selves also for this reason, that the individual self

क्रमस्य वक्ष्यस्वात् साक्षाद्यपाचाणाम् ? इति । कि
तावन्नामम् ? तुल्यवत्ते एते करणे स्याताम् । कुत ?
अविशेषात्, यदि वा सामान्यैव वक्ष्यसी, बाधितो हि
क्रम प्रकरणेनापि इति ।

एव प्राप्ते द्रूम , क्रमो वक्ष्यमान् । कुत ? अर्थविप्र
कर्षात् । क पुनरर्थविप्रकर्ष ? निश्चिन्ति प्रकरणेन केनापि
सद्वैकवाक्यत्वे यत् सन्निधावान्नायते, तच्च आकाङ्क्षां परि
कम्पयते, नैकवाक्यतेत्यवगम्यते, लौकिकस्य शब्द समाख्या,
न च, लोक एवं विधेयु अर्थेयु प्रमाणम् । तस्मात् क्रमो
वक्ष्यमान् इति ।

यद्येव भवत्येवंस्तत्तत्केषु क्रमेण विनियोग , न तु
अर्थविप्रकर्षात् क्रमो वक्ष्यमान् । कथम् ? इयोहिं
प्रमाणयोर्वक्ष्यस्त्वं प्रति सम्प्रधारणम्, नचैवं सति समाख्या
प्रमाणम्, लौकिकत्वात् शब्दस्य, पुरुषस्य प्रमाणता भवति
इति । नैव दोषः न अत्राङ्गभाव पुरुषप्रामाण्यात् गम्यते,
पौरुषाङ्गिकशब्दः एतस्य काण्डस्य, इत्येतद्वच पुरुषप्रमा
णकम्, भवति च अस्मिन् अर्थे पुरुष प्रमाणम्, यथा
साक्षात्क्रमे आम्नात पुरुषप्रमाणकम्, यथाप्रकरणमेक
याक्यत्वम्, वेदशब्दघायम् इति । न हि एतेऽनिन्द्रिय
विषया अर्था उपपद्यन्ते, एष्वभियुक्तानां प्रामाण्यम्, ये
त्वनिन्द्रियविषयास्तेष्वभियुक्ता न प्रमाणम् । तस्मात्
समाख्या कारणम्, कारणत्वे च सति वक्ष्यस्त्वं परी
क्षम् इति ।

उच्यते अर्थविप्रकर्षः तर्हि वक्तव्यः समाख्यायाः ।
अयमर्थविप्रकर्षः । उपदिश्यते हि क्रमे समानानात्
सान्नाय्यसम्बन्धी, नोपदिश्यते समाख्यायाम्, शब्द-
सुच्चार्यमाणम् उपलभ्य अर्थापत्त्या नूनमस्ति इति कल्प्यते ।
तस्मात् पूर्ववदेवार्थविप्रकर्षात् क्रमेण सामाख्या बाध्यते
इति ।

अथ यत्तत्र तत्रोच्यते, इदमनेन बाध्यते, इदमनेन
इति तत्र यत् बाध्यते, तत् किं बाधकविषयं प्राप्तम् उत
अप्राप्तम् ? इति । किं चातः ? यद्यप्राप्तम्, किं बाध्यते ?
अथ प्राप्तम्, कथं शक्येत बाधितुम् ? प्राप्तं बाधक-
विषयं पूर्वविज्ञानम् इति ब्रूमः । कथम् ? सामान्यस्य
कारणस्य विद्यमानत्वात् । अथ कथं निवर्तते ? मिथ्या-
ज्ञानम् इति प्रत्ययान्तरं भवति । किन्तु खल्वपि मिथ्या-
ज्ञानस्य स्वरूपम् ? यस्य बाधकः प्रत्ययो विमृश्यमाणस्य
अपि नोपपद्यते, न तत् मिथ्या । तदेतेषां श्रुति-लिङ्ग-
वाक्य-प्रकरण-स्थान समाख्यानां पूर्वं पूर्वं यत्कारण तत्परं
परं प्रति बलीयो भवति, न एतस्य उत्पन्नस्य विमृश्य-
माणस्य बाधकं विज्ञानान्तरमस्ति । तस्मात् तेषां
समवाये (विरोधे) परदौर्बल्यमर्थविप्रकर्षात् इति ॥
(३।३।७ अ०) ॥

वादशीपसत्ताया अहीनाङ्गताधिकरणम् ।

अहीनो वा प्रकरणाङ्गीणः ॥१५॥ (पृ०) ॥

ज्योतिष्टोमं प्रकृत्य समामनन्ति, तिस्र एव साङ्गस्योप-

नदी द्वादशाहीनस्य इति । तच्च सन्देह किं द्वादशो
पसत्ता ज्योतिष्टोमे उत अहीने ? इति । किं तावत्
प्राप्तम् ? ज्योतिष्टोमे इति । कुत ? प्रकरणात्, एव
प्रकरणमनुष्ठहीत भवति । ननु वाक्येन बाध्यते । न
बाध्यते, अहीनशब्देन ज्योतिष्टोमं वक्ष्याम । कुत । न
हीयते इत्यहीन, दक्षिणया क्रतुकरणैर्वा फलेन या न
हीयते, तेन ज्योतिष्टोमोऽहीन । वाक्येन संग्रयो
निवर्त्तयते ।

असयोगात् मुख्यस्य तस्मादपहृष्येत ॥१६॥

(सि०) ॥

अपहृष्येत द्वादशोपसत्ता । कुत ? असयोगात् ज्योति
ष्टोमिन । कथम् असयोग ? अहीनेन एकवाक्यत्वस्य
प्रत्यक्षत्वात् । ननु ज्योतिष्टोम एव गोष्पोऽहीन । न,
इत्युच्यते, न हि मुख्यसम्भवे गोष्यग्रहणमर्हति । ननु
नञ् समासो भविष्यति । न इति ग्रूम, तथा सति आद्यु
दात्तोऽहीनशब्दोऽभविष्यत्, मध्योदात्तस्त्वयम् । तस्मात्
प्रकरण बाधित्वा अहीनस्य धम्म ।

अपि च व्यपदेशो भवति, तिस्र एव साङ्गस्योपसदो
द्वादशाहीनस्य इति, यद्यस्य साङ्गोऽन्यथाहीन, तत एवं
व्यपदेशोऽवकाशते, विद्यते च व्यपदेशवचनम्, तस्मात्
अहीनस्य इति ॥ (३।३।८ प०) ॥

कुलायादौ प्रतिपदीरुत्कर्षाधिकरणम् ।

द्वित्वबहुत्वयुक्तां वा चोदनात्तस्य ॥१७॥ (सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, युवं हि स्थः स्वःपती इति द्वयो-
र्यजमानयोः प्रतिपदं कुर्यात् । एते असृग्रमिन्दवः इति
बहुभ्यो यजमानेभ्यः इति । तत्र सन्देहः, ज्योतिष्टोमे एव
निविशेते प्रतिपदौ, उत द्वियज्ञ कञ्चित्कुलायादिं बहुयज्ञञ्च
द्विरात्रादिसुत्क्रष्टव्ये इति । किं प्राप्तम् ? द्वित्वबहुत्वयुक्ते
(ज्योतिष्टोमेन असंयोगात्) उत्क्रष्टव्यातां प्रतिपदौ, न हि
ज्योतिष्टोमस्य द्वौ यजमानौ श्रूयेते, यथा कुलायस्य, एतेन
राजपुरोहितौ सायुज्यकामौ यजेयाताम् इति ॥

पक्षेणार्थकृतस्येति चेत् ॥१८॥ (पू०) ॥

इति चेत् पश्यसि, प्रतिपदावुत्क्रष्टव्ये इति नैत-
देवम्, प्रकरणं हि बाध्यते । बाध्यताम् असंयोगात् द्वाभ्यां
यजमानाभ्यां बहुभिश्च यजमानैः ज्योतिष्टोमस्य इति
चेत् । असत्यपि वचनेऽर्थात् द्वौ यजमानौ भविष्यतः,
य एको न शक्यति, ससहायः स उपक्रंस्यते, अवश्ययष्टव्ये
सति यथा शक्यते, तथा यष्टव्यम् इति बाधित्वापि
काञ्चित् प्राप्तिं यजमानः सहायमुपादास्यते, एव
प्रकरणे प्रतिपदौ भविष्यतः, तस्मात् नोत्क्रष्टव्ये इति ।

न प्रकृतेरेकसंयोगात् ॥१९॥ (पू० नि०) ॥

प्रकृतिर्हि ज्योतिष्टोमः, प्रत्यक्षाः तत्र धर्मा आस्नाताः,
न कुतश्चिच्चोदकेन प्राप्यन्ते । किमतः ? यद्येवम्,

प्रत्यक्षश्रुता न शक्या बाधितुम् । विस्तृतौ तु चोदक
प्राप्ता सन्त आनुमानिका बाध्येन् इति, विवक्षित
हि ज्योतिष्टोमे कर्तुं शक्यं प्रत्यक्षश्रुतं न सामर्थ्येन
बाध्येत । यथापि हि अत्रत्यकर्तव्यता श्रूयते, तथाप्येक
एव यजमान श्रूयते, यस्यैव वसन्ते ज्योतिषा यजेत
इति । तस्मात् ज्योतिष्टोमात् उत्क्रष्टव्ये एते प्रतिपदौ
इति ।

अथ कस्मात् पयसिप्रायमेतत् न भवति ? एकस्यां
पयसां यजमाने च, युवं हि स्य इति, इयोर्यदुपु वा
पय्यीपु एते असृष्टमिन्द्रव इति, यथा चीमे वसानावग्नि
मादधीयाताम् इति चीमवसानपर वचनम्, एवमिहापि
प्रतिपदिधानपरम् । उच्यते, असम्भवात् तत्र मुख्यस्य,
स्रजणाशब्दः पुंसो वाचक स्त्रियाम्, इह तु द्वियग्रे
बहुयग्रे च सम्भवति न स्रजणाशब्दो भवितुमर्हति
बहुभ्यो यजमानेभ्य इति । यदप्येतत् द्विवचनं इयो
र्यजमानयो इति, अत्रापि य, एकशेष पुमान् स्त्रि
येति असावपि स्रजणाशब्द एव । अपि च, उपास्त्रै
गायता नर इति प्रतिपदार्तिरवकाशत्वमेव स्यात्,
तस्मात् उत्क्रष्टव्ये एते प्रतिपदौ इति सिद्धम् ॥ (१ ।
१ । ८ अ०) ॥

जाघन्या अनुतकपाधिकरणम् ।

जाघनी चैकदेशत्वात् ॥२०॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, जाघन्या पत्नीः सयाजयन्ति इति । तत्र संशयः, किमेतद्विधान दर्शपूर्णमासयोः, उत पशोः ? इति । कथं दर्शपूर्णमासयोः ? कथं च पशोः ? इति । यदि जाघन्यां पत्नीसयाजा विधीयन्ते ततः उत्कर्षः, अथ पत्नीसंयाजेषु जाघनी विधीयते ततो दर्शपूर्णमासयोरेव । किं प्राप्तम् ? उत्कर्षः । कुतः एतत् उत्कथ्यते ? जाघन्या पत्नीसंयाजा विधीयन्ते इति । कथम् ? शब्दात् पत्नीसयाजानां विधानम्, वाक्येन जाघन्या, शब्दश्च बलवान् न वाक्यम् ।

ननु पत्नीसयाजा विहिता एव । सत्यं विहिताः, जाघन्याम् इदानीं पुनर्विधीयन्ते, सा तत्सम्बद्धा कर्त्तव्ये त्युच्यते । एवमस्ति दर्शपूर्णमासयोः पत्नीसंयाजा विनापि जाघन्या न विगुणाः, जाघनी तु तत्र प्रतिपाद्यते । तस्मात् यत्र जाघनी प्रयोजनवती तत्र तस्याः प्रतिपत्तिः, पशो च सा, न दर्शपूर्णमासयोः । एकदेशश्च जाघनी प्रतिपाद्यमाना न परा प्रर्याच्यते, तस्मात् अस्य विधानस्य उत्कर्षः इति ।

वे. १११ आऽपूर्वत्वात् ॥२१॥ (सि०) ॥

जाघनी पत्नीसयाजानां गुणत्वेन विधीयते । ततः ? अतः, यस्मात् जाघनी पत्नीसंयाजानां गुणत्वेन विधीयते तस्मात् पत्नीसयाजा विहिता जाघनी

सम्यन्ध तेषाम् अविविक्त, यत्र च सम्यन्धो विधीयते,
तत्र अन्यतरस्य अन्यत्र विधानम्, सम्यन्धो नान्तरीयकः ।
यदा सम्यन्धस्य विधानं नान्तरीयको सम्यन्धिनौ, यथोभो
सचणत्वेन, तदा स्रगद्धेन सम्यन्धो विधीयते, यत्र त्वन्ध
तरो सचणत्वेन, तत्र एक सचयित्वा अन्यतरो विधीयते,
सचणत्वेन च चक्र पद्वीसंयाजाः । कथम् पवगम्यते ?
पद्वीसम्यन्धात् न सर्वो यागः, कथिदेव तु क्षण्यते यस्य
पद्वी साधनत्वेन ।

अथ कस्मात् न जाघनो सचयित्वा पद्वीसंयाजा
विधीयन्ते ? न अस्य अपूर्वस्य यागस्य पद्वी गन्धन्ते
विधातुम्, जाघन्यां तु मध्यमाण्यां यागी सपद्वीके
विधीयमाने वाक्यमिष्येत । अस्ति त्वत्र विहित सप
द्वीको यागो यः पद्वीभिर्हस्यते । तस्मात् याग सच
यित्वा जाघनो विधीयते । यत्तु, वाक्येन जाघनो
विधानं श्रुत्वा यागस्य इति, तदिह यागविधानं न
सम्भवति इत्युक्तम्, वाक्यभेदप्रसङ्गात्, तस्मात् जाघनो
विधानम् । एवञ्चेत् दयंपूणमासयोर्विजा जाघन्या विगुण
पद्वीसंयाजयागः स्यात्, तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।

एकदेश इति चेत् ॥२२॥ (आभा०) ॥

अथ यदुक्तम्, एकदेशो जाघनो न पशुः प्रयोक्ष्यत,
तस्मात् उत्कर्षः इति, तत् परिहर्तव्यम् ।

न प्रकृतेरशास्त्रनिष्पत्तेः ॥२३॥ (आ० नि०) ॥

न प्रकृतौ दर्शपूर्णमासयोर्जाघनी शास्त्रेण उच्यते ।
 एव पशोर्निष्पन्नया जाघन्या पत्नीसयाजा यष्टव्याः इति ।
 अविशिष्टा जाघनी विधीयते, सा सम्भवति दर्शपूर्ण-
 मासयोः क्रीत्याप्यानीयमाना, तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।
 (३।३।१० अ०) ॥

सन्तर्दनस्य सस्यानिवेशाधिकरणम् ।

सन्तर्दनं प्रकृतौ क्रायणवदनर्थलोपात् स्यात् ॥

२४॥ (पू० पू०) ॥

ज्योतिष्टोमे अभिषेकफलके प्रकृत्य श्रूयते, दीर्घसोमे
 सन्तृद्यात् धृत्या इति । तत्र सन्देहः, किं सन्तर्दनं
 ज्योतिष्टोमे एव, आहोस्विदीर्घकालेषु सोमेषु ? इति ।
 उच्यते, नैतत् लुप्तार्थं प्रकृतौ, तस्मात् नोत्कथ्येत इति ।
 आह नन्वसन्तर्दनमपि श्रूयते, असन्तृणे भवत इति ।
 उच्यते, क्रायणवत् विकल्पिष्यते, यथा हिरण्येन क्री-
 णाति गवा क्रीणाति इत्येवमादीनां विकल्पः, एवमत्रापि
 विकल्पो भविष्यति, सन्तर्दनम् असन्तर्दनं वा भविष्यति
 इति ।

उत्कर्षो वा, ग्रहणाद्विशेषस्य ॥२५॥ (पू० सि०) ॥

उत्कथ्यते वा सन्तर्दनम्, गृह्यते हि विशेषो, दीर्घ
 सोमे सन्तृद्यात् इति । ज्योतिष्टोममपेक्ष्य सत्राणि कालतौ
 दीर्घाणि भवन्ति ।

कटृतो वा विशेषस्य तन्निमित्तत्वात् ॥२६॥

(आ०) ॥

मोक्षयेत वा मस्तमं ज्योतिष्टोमात् । एव प्रक
रणम् अनुगृहीतं भवति, दीर्घसोमगण्डप कर्तृत्वं भवि
ष्यति, दीर्घेण यजमानेण सोमो दीर्घेणाम इति ।

क्रतुतो धार्धवादानुपपत्ते स्यात् ॥२०॥

(भा० नि०) ॥

नचेतदस्ति, ज्योतिष्टोमं सविषेण इति दीर्घकामे
सोमे क्रियेत, क्रतुत एव दीर्घत्व न कर्तृत्वं । कुत ?
धार्धवादानुपपत्ते, धृत्वा इत्यर्धवादी भवति धारणा
येत्यर्थं, दीर्घकाम सोमे पुन पुनर्धावभिरभिहन्त्यमाने
सोमाभिपश्यत्सकयोर्दारणगङ्गायाम् धृत्वा इत्यर्धवाद
उपपद्यते, तस्मात् उत्कर्ष इति ।

सम्यासु कर्तृवद्धारणार्थाविशेषात् ॥२८॥ (पू०) ॥

इदं पदोत्तरं शुभम् । कामि पदानि ? अथ किमर्थम्
सम्यासु न निषेण ? तथा सति प्रकरणम् अनुगृहीतम्
भविष्यति, दीर्घसोमगण्डप । दीर्घकामो हि अग्नि
ष्टोममपेक्षोक्त्यादिषु सम्यासु सोम इति । उच्यते,
न सम्यासु दीर्घकामत्वेऽपि सोमेत्यर्धवाद उपपद्यते, तावा
नेव हि तत्र सोमो दशमुष्टीर्मिमोते इति वचनात् । तत्र
धारणे न विशेष कथित्, तस्मात् उत्कर्ष एव ।

उक्थ्यादिषु वार्थस्य विद्यमानत्वात् ॥२९॥ (सि०) ॥

नचेतदस्ति, उत्कर्ष इति, प्रकरणानुपपत्त्यादनुत्कर्ष,
दीर्घसोमगण्डप, दीर्घकामत्वात् उपपद्यते, तत्राप्यधिको

ऽग्निष्टोमात् सोमः, प्रदानानि हि विवर्द्धन्ते, तान्यविवृद्धे प्रदेये न शक्यानि विवर्द्धयितुम्, पूर्णं च ग्रहे ग्रहशब्दो भवति, तेन न शक्यानि न्यूनानि पात्राणि ग्रहीतुम् । तस्मात् दारणाशङ्काया धारणमाशंसितव्यं भवति, तत्र धृत्या इत्युपपद्यते इति ।

अविशेषात् स्तुतिर्व्यर्थेति चेत् ॥३०॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, सस्यास्त्वपि अर्थवादोऽवकल्प्यते प्रदेय-विवृद्ध्या इति, नैतदेवम्, व्यर्थैव हि स्तुतिर्भवेत् कुतः ? सोमाविशेषात्, यावानेव अग्निष्टोमे सोमः, तावानेवोक्-
ष्यादिषु अपि सस्यासु, उक्थादिष्वपि दशसुष्टिरेव सोमो
गृहीतव्यः । नन्वर्थात् प्रदेय विवर्त्यति इति । दशसुष्टिः स
कथं शक्येत विवर्द्धयितुम् ? त्रिपर्वेति च पर्वसङ्ग्रानियमात्
न शक्यो बहुपर्वं ग्रहीतुम्, तस्मात् धारणाविशेषादर्थ-
वादानुपपत्तिः संस्थासु स्यात्, तस्मात् उत्कर्षः ।

स्यादनित्यत्वात् ॥३१॥ (आ० नि०) ॥

नैतदस्ति, उत्कर्षः इति, संस्थासु स्यात्, प्रकरणानु-
ग्रहात् । अर्थाच्च प्रदेयविवृद्ध्या दारणाशङ्कायाम् अर्थवाद-
उपपद्यते, केन प्रकारेण प्रदेय विवर्द्धिष्यते इति, विप्रकृष्ट-
पर्वं सोमो ग्रहीष्यते । अपि च तृतीये सवनेऽशुरेकोऽभि-
षूयते, तस्य प्रमाणं च नास्नातम्, तमनेकपर्वणं स्थूल-
पर्वणं च ग्रहीष्यति, तेन प्रदेयविवृद्धिर्भविष्यति, अतो-
ऽर्थवादोऽवकल्पिष्यते, तस्मात् संस्थासु निवेशः इति सिद्धम् ।
(३।३।११ अ०) ॥

प्रथम निषेधन प्रथमश्रुतिनिषेधताधिकारम् ।

सध्यायुक्त क्रतो प्रकरणात् स्यात् ॥३२॥ (पू०)॥

ज्योतिष्टोमे प्रथम्य प्रकृत्य ममाग्रायते, न प्रथमयज्ञे प्रथमश्रुति द्वितीये यतोये वा प्रथमश्रुति इति । तच्च मन्देह, किं ज्योतिष्टोमे सर्वेष्वेव प्रयोगेषु न प्रवर्जितव्यम्, उत प्रथमे प्रयोगे प्रतिषेधः ? इति । किं तात् प्रथमम् ? ज्योतिष्टोमे प्रतिषेधः । कुतः ? यज्ञसंयोगात्, प्रथमश्रुतेन यज्ञोऽभिधीयते ज्योतिष्टोमः, तस्य हि प्रथमसंयोगः, एव ममाग्रायते, एव वाच प्रथमो यज्ञानां यत् ज्योतिष्टोमो य एतेनानिष्टा प्रयान्येन यजेत इति । यज्ञानां प्रथम इति कृत्वा प्रथमश्रुतेन ज्योतिष्टोमाऽभिधीयते, एव च प्रकरणमनुष्ठाने, यदि कतारिष वाच । तस्मात् सध्यायुक्त प्रतिषेधो ज्योतिष्टोमस्य प्रथम्य प्रतिषेधेत् इति ।

नैमित्तिक वा कर्त्तृसंयोगाज्जिह्वस्य तन्निमित्त
त्वात् ॥३३॥ (मि०) ॥

न चैतदस्ति, यज्ञस्य एव याद इति, चतुर्थं पि वेदेषु न, प्रथमयज्ञ इत्येवमंशक कथितं यज्ञोऽस्ति, भवति तु प्रथमो यज्ञस्य प्रयोगः, कर्त्तृसंयोगात्, पूर्वस्य द्वितीयाष्टोत्रपेक्ष प्रथमश्रुति भवति, स प्रयोगस्य उपपद्यते, न क्रतो । प्रयोग व्यवसाय गम्यते, क्रतु प्रयोगसम्बद्धत्वात्, श्रुतिय वसोयसो न सचणा । तस्मात् प्रथमे प्रयोगे न प्रवर्जितव्यम् इति ।

अथ यदुक्तं, ज्योतिष्टोमेन सामानाधिकरण्यात् तद्वचनः इति, लक्षणया सामानाधिकरण्यम् इति तत् परिहृतम् । यत्तु प्रथमयज्ञः इति यज्ञशब्देन सामानाधिकरण्यम्, तदपि यज्ञशब्दस्य यागवचनत्वात् अस्मत्पक्षस्य अबाधकम् । (३।३।१२ अ०)

— —

पौष्णपेषणस्य विकृतौ विनियोगाधिकरणम् ।

पौष्णमपेषणं विकृतौ प्रतीयेताचोदनात्प्रकृतौ ॥

३४ ॥

दर्शपूर्णमासयोः समासनन्ति, तस्मात् पूषा प्रपिष्टभागोऽदन्तको हि सः इति । तत्र सन्देहः किं पौष्णमपेषणं प्रकृतौ, उत विकृतौ ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकृतौ इति । कुतः ? । प्रकरणात् । 'ननु प्रकृतौ पूषणं न कस्यचित् हविषो देवतां समासनन्ति इति' । उच्यते, प्राकृतीं काञ्चित् देवतां पूषशब्दो वक्ष्यति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, यत्र पौष्णं हविरस्ति, तत्र तस्य पेषणं विधातुम् शक्यं, न च प्रकृतौ पूषास्ति, तस्मात् उत्क्रष्टव्यं पेषणम् इति । यदुक्तम्, काञ्चित् देवतां पूषशब्दो वक्ष्यति इति ब्रूयात्, यद्यन्यत्रापि सुख्यः पूषा न स्यात् । 'नन्वन्यत्र क्रियमाणे प्रकरणम् उपरुध्यते' । उपरुध्यतां, वाक्यं हि अस्योपरोधकम् । अथ वा नैव अत्र सन्देहः एवमेव प्राप्तम् उच्यते, पौष्णं पेषणं विकृतौ न प्रकृताविति नास्ति पुष्णः प्रकृतौ चोदना इति । 'किमर्थं प्राप्तम् उच्यते ?' । उत्तरत्र कथा वर्त्तिष्यते । (३।३।१३ अ०)

घोषमपण्य अग्राह्य निषेधाधिकारणम् ।

तत्सर्वार्थमविशेषात् ॥ ३५ ॥ (पू०)

घोष्य पेषण प्रलतो यूयमाणं गुरुतो इत्युक्तम् । तत्र
सन्देहः, किं चरो पगो पुरोडाशे च, उक्त चरायेव ?
इति । किं तावत् प्राप्तम् ? तत् सर्वत्र व्याचरो पगो
पुरोडाशे च । कुत ? अविशेषात्, न कचिद्विशेष आ
श्रीयते, तस्मात् सर्वत्र इति ।

चरो वा, अर्थोक्त पुरोडाशेऽविप्रतिषेधात्पगो

न स्यात् ॥ ३६ ॥ (सि०)

चरो घोष्य पेषण विनियुष्येत, पुरोडाशे तावत्
पेषणम् अर्घादेव प्राप्नोति, नैवाम्यथा पुरोडाशो भवति,
तदर्थं तावत् न वचनम् । पगो च न स्यात्, हृदयादिषु
पिष्यमाणेषु तेषाम् आकारविनाश स्यात् । तत्र को
दोषः ? । हृदयस्याग्नेऽवद्यति इति न हृदयादवदायिष्यते,
तथान्यदप्यवदानं न यद्याश्रुतादवदास्यते ।

ननु गण्यते पिष्टेभ्योऽपि हृदयादिभ्योऽवदारुम् । न
इति सूत्रं आकारा हृदयादयो, न मांसानि, उक्तमेतत्
आकृतिं गन्धार्यं (१ । ३ । ३३ सू०) इति । यद्यपि
पुनः तदाकृतिकं क्रियते, तथाप्यस्योक्तादनप्रदेशं प्रति
मन्त्रेयुः, तस्मात् चरो घोष्य पेषण भविष्यति इत्येवमर्थं
वचनम् ।

चरावर्पीति चेत् ॥ ३७ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यति भवान्, अर्थविप्रतिषेधात् न पञ्चम्यम्
इति । ननु चरावत्यर्थविप्रतिषेधो, विशदसिद्धे ओदने
चरुशब्दम् उपचरन्ति, पिष्यमाणो हि पिष्टकं यवागू वा
स्यात् खलि वा ।

न पक्षिनामत्वात् ॥ ३८ ॥ (आ० नि०)

अत्रोच्यते, सत्य विशदसिद्धे ओदने चरुशब्दः प्रयुज्यते,
विशदसिद्धः चरुर्दीयते इति, न त्वस्य विशदसिद्धिर्निमित्त-
त्तम् । यदि विशदसिद्धिर्निमित्त स्यात्, न पिष्टसिद्धे
प्रयुज्येत । तत्रापि हि प्रयुज्यते, पिष्टकचरुः साध्यते इति,
अतोऽन्यदेतयोः सामान्यम्, तन्निमित्तम्, तदेतत् उच्यते,
न पक्षिनामत्वात् इति, न चरौ विप्रतिषेधः । कथम् ? ।
पक्षिनामत्वात्, पक्षिनामेतत्, चरुः इति । अनवस्थावि-
तान्तरुषपाकेन अभिनिर्वर्त्यस्य भवति चरुशब्दो वाचकः,
तेन पिष्टे ओदने विशदोदने च प्रयोक्तारो भवन्ति, चरुः
इति । पक्षोक्तमेव प्रयोजनम्, पूर्वपक्षे पश्चादपि पेषणम्,
सिद्धान्ते चरावेव ॥ (३ । ३ । १४ अ०) ॥

पौष्णपेषणस्यैकदेवत्ये निवेशाधिकरणम् ।

एकस्मिन्नैकसंयोगात् ॥ ३९ ॥ (सि०)

पौष्णं पेषणं विवृतौ भवति चरावेव इत्युक्तम् । अथ
इदानीं सन्दिह्यते, किमेकदेवत्ये पौष्णे एतद्भवति, उत
द्विदेवत्येऽपि ? इति । किं द्विदेवत्य उदाहरणम् ? ।
राजसूये उत्तरे त्रिसयुक्ते सौमापौष्णे एकादशकपाले
ऐन्द्रापौष्णश्चरुः श्यावो दक्षिणा इति, तत्र ऐन्द्रापौष्ण उदा-

हरणम् । किं प्राप्तम् ? एकदेवत्यस्य एव पेपणम् इति ।
केवत्तसयोगात् यथा चतुर्धाकरणे ।

धर्मविप्रतिषेधाच्च ॥ ४० ॥ (हे०)

द्विदेवत्ये विप्रतिषिध्येत धर्मं, पूष्ण पेपणम्, न
इतरस्य, तत्र यदि पूष्णो भागः पिष्येत, अपिष्ट इतरस्य
स्यात्, तत्र विषम पाको भवेत्, पाकनिमित्तय चरुगन्ध
स विप्रतिषिध्येत । अथ अविरोध मन्यमाना अपरस्यापि
भागं पिष्युः । भागसंमोहः स्यात् । तत्र को दोषः ?
अन्यस्य भागोऽन्यस्मै अवदीयेत । तथाऽयद्याद्युतं क्रियेत,
तस्मात् अप्येकदेवत्ये पेपणम् इति ।

अपि वा सद्वितीये स्याद्देवतानिमित्तत्वात् ॥ ४१ ॥

(पृ०) ॥

देवतानिमित्तमेतत् पेपणं श्रूयते, पूष्ण प्रपिष्टभाग
कर्त्तव्यः इति, स च द्विदेवत्येऽपि भागे पिष्यमाणे प्रपिष्ट
भागः कृती भवति, न यथा चतुर्धाकरणे, तत्र हि तद्विती
निरपेक्षस्य भवति, न सद्वितीयस्य, ऐन्द्रपीत इति समा
सोऽपि निरपेक्षस्य, न सद्वितीयस्य, इह तु प्रपिष्टशब्दस्य
भागशब्देन सहान्यपदार्थो बहुव्रीहिः समासः, एषोऽपि
समर्थयोरिव, न त्वत्र द्विदेवत्ये कथिदेवज्ञातीयको दोषः ।
तस्मात् एकदेवत्ये द्विदेवत्येऽपि वा चरावस्य भागः
पेष्टव्य एव ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ४२ ॥ (हे०)

लिङ्गमप्येवं भवति, तस्मान् पूषा प्रपिष्टभागोऽदन्तको हि इति, देवतानिमित्तं पेषणम् इति स्तुतिर्दर्शयति । तथा सौमापौष्णं चरुम् निर्वपेन्नेमपिष्टं पशुकामः इति नेमपिष्टतां दर्शयति । तथा अर्द्धं पिष्टमर्द्धमपिष्टं भवति द्विदेवत्यत्वाय इति देवतानिमित्तमेव पेषणं दर्शयति ।

वचनात्सर्वपेषणं तं प्रति शास्त्रवत्त्वादर्याभावात् द्विचरावपेषणं भवति ॥४३॥ (पू० आ० नि०)

इदं पदोत्तरं सूत्रम्, नेमपिष्टं भवति इति कस्मात् एतत् न वचनम् ? इति, उच्यते, यदि वचनमेतत् भवेत् सौमापौष्णमात्रमनूद्य सर्वत्र पेषणं विदध्याच्चरौ पशौ पुरोडाशे च, तत्र सौमापौष्णस्य चरुसस्वस्य नेमपिष्टसस्वस्य च उभयस्मिन् विधीयमाने वाक्यन्विद्येत । तस्मात् यो यः सौमापौष्णः तत्र तत्र नेमपिष्टता, तं प्रति सौमापौष्णमात्रं प्रति शास्त्रवत्त्वं अर्द्धपेषणस्य, पुरोडाशेऽर्थात् सर्वपेषणे प्राप्ते अर्याभावाच्च पशौ चरौ वा अपेषणे प्राप्ते वचनम् इदं भवेत् । तत्र चरुशब्दो न विवक्षितस्वार्थः स्यात्, प्रदर्शनार्थः कल्पेत, पेषणानुवादपक्षे पुनर्नैव विरोधो भवति, तस्मात् भवत्येव लिङ्गम् । ननु अङ्गनाशभयात् पशोरपेषणम् । न इति ब्रूमः, अर्द्धपेषणे न अङ्गनाशः अपिष्टादवदास्यते, पेषणञ्च अदृष्टार्थम् ।

एकस्मिन् वार्थधर्मत्वादैन्येन्द्राण्यवदुभयोर्न स्यादचोदितत्वात् ॥ ४४ ॥ (पू० नि०)

एकदेवत्ये वा पौष्णं पेषणं भवितुमर्हति, न ऐन्द्रा-

पौष्णे । कुत ? नैव देवताधर्मो विधीयते, पूष्णो भाग
पिष्ट उपयोक्तव्य इति । कथं तर्हि ? । अयस्य धर्मः ।
क पुनरर्थः ? यागः । कथमवगम्यते ? न देवताधर्मः
इति । उच्यते, न हि तस्य भागोऽस्ति ।

ननु यत् देवतायै दीयते तत् तस्मात् भागो भवति ।
उच्यते एतत् हि देवताम् उद्दिश्य त्यज्यते, न च त्याग
मात्रेण देवतामत्वं भवति, परिग्रहणेन हि स्वस्वामि
सम्बन्धः प्राप्यते, न च परिगृह्यते देवतयेति किञ्च न
प्रमाणमस्ति । यद्यपि भजत, स तस्य भागः, न च इति
देवता भजते, तस्मात् नास्ति पूष्णो भागः ।

अद्यापि कथञ्चित् भवेत् भागः, तथापि न देवताया
धर्मो वेपथु भवितुमर्हति, निष्प्रयोजनो हि तथा स्यात्
अयागधर्मत्वात् । कथं तर्हि प्रकरणान्तरे समाज्जातो
यागधर्मो भविष्यति ? इति । उच्यते, वाक्यसंयोगात् ।
ननु च देवतया एव संयोगः श्रूयते न यागेन इति ।
उच्यते, भागाभावात् अर्थकत्वाच्च न देवतासंयोगः
इत्युक्तम् ।

तथापि तु यथा यागमस्यन्धो भवति, तथा वक्तव्यम् ।
तदुच्यते, अयमत्र पूष्णो भागः यः पूषणमुद्दिश्य त्यज्यते,
यस्य द्रव्यस्य त्यागे पूषा देवता, नचैन्द्रावौष्णे भवति पूषा
देवता, न स चरः पूषा स्वत्वेन सम्बध्यते, तस्मात्
ऐन्द्रावौष्णे न कसिदस्ति पूषणयरुणा सम्बन्धः, केवले तु
पूषणि देवताभूते तस्मै सद्व्यक्तो भागो भवति । कथम् ?
यमुद्दिश्य सङ्गृह्या भवति स तस्य भागः इति प्रसिद्धिरपि,

तेन यद्यपि पूषा स्वेनोच्चारणेन इन्द्रापूषो उपकारक-
मुच्चारण कुर्वन् उपकारको भवेत्, तथापि न तस्य द्वि-
देवत्यो भागः इत्युच्यते, असङ्कल्पनात् । केवले पृषणि
देवताया चरोः पेषण क्रियते, न ऐन्द्रापौषेण हि देवत्येषु
इति ।

हेतुमात्रमदन्तत्वम् ॥ ४५ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तम्, अदन्तको हि इति देवताधर्मं दर्शयति इति ।
अर्थवाद एष इतरस्मिन् अपि पक्षे उपपद्यते ।

वचनं परम् ॥ ४६ ॥ (आ० नि०)

अथ अपर यत्कारणम् उक्तम्, नेमपिष्टम् इति द्विदेवत्ये
पेषण दर्शयति, अर्द्धपिष्टं भवत्यर्द्धमपिष्टं द्विदेवत्यत्वायेति
देवताधर्मं दर्शयति इति । अत्रोच्यते, एव सति वचन-
मिदमप्राप्ते भवतीति । मन्वनेकार्थविधानमेक वाक्य
प्राप्नोति । उच्यते, सति पक्षान्तरे अनेकार्थविधिः पक्षा-
न्तराश्रयणेन परिक्रियते, असति पुनः पक्षान्तरे उच्चारणा-
नर्थक्यप्रसङ्गपरिनिहीर्षयाऽनेकार्थं वाक्यमभ्युपगन्तव्यं
भवति । तस्मात् न द्विदेवत्ये पेषणम् इति सिद्धम् ॥
(३ । ३ । १५ अ०) ॥

इति श्रीशबरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये तृतीय
स्याध्यायस्य तृतीयः पादः समाप्तः ॥

तृतीये अध्याये चतुर्थपाद ।

— + —

निषीतपादपादताधिकारम् ।

निषीतमिति मनुष्यधर्म शब्दस्य तत्प्रधानत्वात्

॥ १ ॥ (पृ०)

दर्शपूर्णमासयोराग्रातम्, निषीत मनुष्याणां पाशोना
वीतं वितुषामुपवीतं देवानामुपव्ययत नैवमप्यसिव तत्
कुरुत इति । निषीत मनुष्याणाम् इत्यत्र मन्त्रेण, किमयं
विधिरुताद्येवाद ? इति । यदा विधि, तदा किमयं
पुरुषधर्मं सत कर्मधर्म ? । अथ यत्रकारणे मनुष्याणां
तत्र विधि, सत मनुष्यप्रधाने कर्मणि निविशते ? इति ।

किं प्राप्तम् ? विधिर्मनुष्यधर्मश्च इति, यदि विधिरेव
सपूर्वमर्थं विदधदर्थवान् भवति, इतरथा अथवादमात्रम्
अनर्थकम् । विधिरेत पुरुषधर्मो निषीत मनुष्याणां इति
पुरुषप्रधानो निर्देश । कथमवगम्यत ? । न अत्र मनुष्या
विधीयन्ते, मनुष्याणाम् निषीत विधीयते, न चाविहितम्
अत्र भवति, यदि मनुष्या अपि विधीयेरन् यावद्विहितम् ।
तस्मात् निषीतं मनुष्याणाम् उपकारकम् ।

ननु प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयो उपकारकम् । प्रकर
णात् हि वाक्यं यत्तत्प्रकारम् । अपि च गुणभूतेषु मनुष्येषु
कारकमन्यन्त्यस्य विर्याघतत्वात् द्वतीया भवेत् पठो त्वेषा
सम्बन्धस्यैव, तत्र गुणभूतेषु मनुष्येषु मनुष्यप्रद्वेषं नैव

कर्त्तव्यम् स्यात्, मनुष्यैरेव तत् क्रियमाणं क्रियेत, मनुष्य-
प्रधानपक्षे तु कर्त्तव्यम् ॥

अपदेशो वा, अर्थस्य विद्यमानत्वात् ॥२॥ (आ०)

अपदेशः इति ज्ञायमानस्य वचनम् । स एष न
विधिः अनुवाद एषः । कुतः ? अर्थस्य विद्यमानत्वात् ।
प्राप्त एवार्थो, यत् निवीत मनुष्याणाम्, निवीत हि]
मनुष्याः प्रायशः स्वार्थं कुर्वन्ति, तस्मात् अनुवादः ।

विधिस्त्वपूर्वत्वात् स्यात् ॥३॥ (आ० नि०) ॥

विधिरेव भवेत्, तथा प्रयोजनवान्, इतरथा वाद-
मात्रम् अनर्थकम्, पूर्ववान्, अनुवादो भवति, अयं त्वपूर्वो,
यत् नियमेन निव्यातव्यम् इति ।

स प्रायात्कर्मधर्मः स्यात् ॥४॥ (२य पू०) ॥

यदुक्त विधिः इति, एतत् गृह्यते, यत्तु मनुष्यधर्मः
इति, तत् नानुमतम् । क्रतुधर्मोऽयं प्रकरणात्, प्रकृत्य
एव हि कर्मप्रायेषु धर्मेषु उच्यमानेष्वेतदभिधीयते, तस्मात्
कर्मधर्मः ।

वाक्यशेषत्वात् ॥ ५ ॥ (२य पू०) ॥

निवीतं मनुष्याणाम् इत्यस्य वाक्यशेषः समाख्या,
आध्वर्यवम् इति, यदि दर्शपूर्णमासयोः शेषः ततोऽध्वर्युणा
कर्त्तव्यम्, तत्र समाख्याऽनुगृहीयते ।

तत्प्रकारणे, यत्तत्संयुक्तमविप्रतिषेधात् ॥ ६ ॥

(३य पू०) ॥

उच्यते, प्रकरणात् समाख्यानाच्च धर्मकरी विज्ञायते,

याफ्यात् मनुष्यधर्मे तस्मात् उत्कर्षमर्हति । न इति सूत्रं ,
प्रकरणे एवाभिनिविष्टमानस्य मनुष्यप्रधानताऽयकम्पिष्यते ।
कथं ? । यत् दर्शपूर्णमासयोर्मनुष्यप्रधानं, तच्च नियेष्यते
ऽन्वाहार्यकर्मणि, प्रकरणे च एवमनुग्रहीयत वाच्यम् ।
तत्प्रधाने वा तुल्यवत्प्रसङ्गानादितरस्य तदर्थं

त्वात् ॥ ७ ॥ (४र्थं पृ०) ॥

न एतदस्ति, प्रकरणे नियोग इति मनुष्यप्रधाने
कर्मणि निवीतं स्यात् आतिथ्ये । कुत ? तुल्यवत्प्रस
ङ्गानात्, तुल्यानि च एतानि प्रसङ्गायन्ते । उन्नायत्
उपवीतं देवतानामुपपद्यते इति, तत्प्रकृतयोर्दर्शपूर्णमा
सयो उपवीतं विदधाति । यत् प्राचीनावीतं पितॄणाम्
इति, तत् पित्रप्रधाने कर्मणि प्राचीनावीतं विदधाति
इदप्येतत्, निवीतं मनुष्याणाम् इति तदप्यातिथ्ये निर
पेक्षं विदधाति । कथं गम्यते ? मनुष्यप्रधाने विदधाति
इति । मनुष्याणाम् इति पठ्यन्तेन सम्यग्यात् । मनुष्या
णामेव प्राप्नोति, न मनुष्यप्रधाने । उच्यते, मनुष्याणाम्
कर्मप्रधाने फलं कल्पनीयं, मनुष्यप्रधाने पुन पट्टी भवि
ष्यति, सम्यग्यस्य एवमयकम्पिष्यते, फलं च एव न कल्प
नीयम्, तदुक्तं (२।१।४३ सू०) रुमेव दादृभेद स्यात्
इति ।

ननु मनुष्यप्रधानेन सत्त्वैकवाक्यतां प्राप्नुम, पुन प्रकृ
ताभ्यां दर्शपूर्णमासाभ्यामेकवाक्यतां यास्यति । न हि

हौ सम्बन्धौ एकस्मिन् वाक्ये विधीयेते, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । इतरस्य मनुष्यग्रहणस्य निवीतसम्बन्धार्थत्वात्, तेनैव सहैकवाक्यता भविष्यति प्रत्यक्षेण शब्देन, तदेक-वाक्यतया च अर्थवत्त्वे सति न प्रकृतेन एकवाक्यता अव-कल्प्यते । तस्मात् प्रकरणं बाधित्वा आतिथ्ये निवेक्ष्यते इति ।

अर्थवादी वा प्रकरणात् ॥ ८ ॥ (सि०) ॥

नैतदस्ति, विधिः स च मनुष्यप्रधाने कर्मणि इति । मनुष्याणाम् इति मनुष्यसम्बन्धोऽत्र श्रूयते, न मनुष्यप्रधानेन कर्मणा सम्बन्धः, मनुष्यप्राधान्ये च सति फल कल्पनीयम् । आतिथ्यकर्मणा त्वनिर्दिष्टेन अप्रकृतेन अनुमेयेन सम्बध्यते । तत्र को दोषः ? । प्रकरणात् उत्कथ्येत सम्भवन् तत्र । कथं सम्भवः ? इति चेत् । अर्थवाद एषः स प्रकृतं सुवन् प्रकरणे सम्भविष्यति, विधिः सन् उत्कथ्येत । तस्मात् न विधिर्मनुष्यप्रधाने कर्मणि इति ।

विधिना चैकवाक्यत्वात् ॥ ९ ॥ (यु०) ॥

इतश्च न विधिः । कुतः ? । विधिना एकवाक्यत्वात्, उपव्यग्रते देवलक्ष्ममेव तत्कुरुते इत्येष विधिः, अनेनास्य सहैकवाक्यता भवति, यदि इतरोऽपि विधिः स्यात् वाक्यन्भिद्येत, न हि विधेस्त्रैकवाक्यता भवति, वचनव्यक्तिभेदात् । तत्र एकवाक्यतारूपं बाध्यते । किमेकवाक्यतारूपम् ? । निवीत मनुष्याणाम् इति प्राप्तानुवादः । प्राप्तस्य किमर्थेन पुनर्वचनम् ? उपवीतसुत्यर्थेन ।

कथमुपवीतसूतिः १ । निवीतम् अयोम्यं देवकर्मणि दृग्
 पूर्णमाससंश्रये, मनुष्याणां हि तत् । तथा प्राचीनावीत
 पितृणाम्, न देवकर्मणि । उपवीत तु तच्च योम्य, तस्मात्
 उपस्थातव्यम् इति । यथा, यादृगोऽस्य वेग, तादृगो
 नटानां, यादृगो देवदत्तस्य तादृगो ब्राह्मणानाम् इति,
 देवदत्तवेगप्रशंसार्थम् इतरवेगसद्वीर्त्तनम्, एवम् इष्टाप्युप
 स्थानस्तुत्यर्थेन निवीतसद्वीर्त्तनम् । नास्त्यत्र विधायक
 शब्दो, निवीत मनुष्याणां कर्त्तव्यम् इति । आतिथ्यप्रयोग
 वचन, तस्य कर्त्तव्यताविधायकम् इति चेत् । नैतदेवं,
 स्तुत्यर्थेनार्थवत्त्वे सति न शक्यं कल्पयितुम्, परीक्षं हि तत्
 भानर्थक्यपरिजिह्वीर्यया कल्प्येत, परिहृते त्वानर्थक्ये इह
 पुनर्न किञ्चित् कल्पनीयम्, तस्मात् अर्थवाद एव च
 वाक्येन अविरुद्ध प्रकरणम् अर्थवत् भवति । (३।४।१अ०)।ॐ

दिग्बिभागानुवादताधिकरणम् ।

दिग्बिभागश्च तद्वत्सम्बन्धस्यार्थहेतुत्वात् ॥ १० ॥

ज्योतिष्टोम प्रकृत्य श्रूयते, प्राचीं देवा अभजन्त दक्षिणां
 पितरः प्रतोचीं मनुष्या उद्दीचीमसुरा इति । (अपरेषाम्,

अत्र पट श्लाघि भाष्यकारेण न व्याख्यातानि वाणि एतानि "उपवीतं विद्व-
 त्ज्ञात् सर्ववक्त्रं स्वात् । १ । न वा प्रवरशानस्य दम्बम् । १ । विविर्वा
 स्वाहपूर्वत्वात् । १ । उन्मत्तपूषत्वात् । ३ । सती वा विद्वदम्बम् । ३ ।
 विविस्तु चारवेऽपूषत्वात् । ४ । इति । एतेषां श्लाघां व्याख्या वाणि नै
 इहम्बा ।

उद्दीचीं रुद्राः इति ।) तत्र सन्देहः किं विधिरुतार्थ-
वादः ? विधिः सन् किं मनुष्यधर्मः, उत कर्मधर्मः ?
अथ वा प्रकरणे मनुष्यप्रधाने कर्मणि निवेशः ? किं वा
आतिथ्ये ? इति ।

किं तावत् प्राप्तम् ? दिग्विभागश्च तद्वत्सखन्धस्य अर्थ-
हेतुत्वात्, य एष दिग्विभागः, स निवीतवत् विचार्यः,
यो निवीते पूर्वपक्षः, स इह पूर्वपक्षो, यो मध्यमः, स
मध्यमः, यः सिद्धान्तः, स सिद्धान्तः । अर्थवत्त्वात् विधि-
मनुष्यसखन्धात् मनुष्यधर्मः इति पूर्वपक्षः । प्रत्यङ्मुखा
उदङ्मुखा वा पृष्ठत आदित्यं प्राशु पदार्थान् अनुतिष्ठन्ति
मनुष्याः इत्यनुवादः । विधिरेव प्रकरणानुग्रहाच्च ज्योति-
ष्टोमधर्मः वाक्यप्रकरणानुग्रहाय ज्योतिष्टोमे मनुष्यप्रधाने
दक्षिणाव्यापारे निवेशः इति अपरः पक्षः । भिन्न-
त्वात् वाक्यानाम् आतिथ्ये निवेशः इति अपरं मतम् ।
अर्थवादोऽयं प्रकरणानुग्रहाय, प्राचीनवशं करोति इत्यनेन
विधिना एकवाक्यत्वस्य प्रत्यक्षमिद्वत्त्वात् इति सिद्धान्तः ।
(३।४।२ अ०) ।

—

परुषि दितादीनामनुवादताधिकरणम् ।

परुषि दित-पूर्ण-घृत-विदग्धञ्च तद्वत् ॥ १ ॥

दर्शपूर्णमासयोरान्नात्, यत् परुषि दितं तत् देवा-
नाम् । यदन्तरा, तत् मनुष्याणां, यत् समूह, तत् पितृ-

नाम्, इति । तथा, यो विष्णु, स नैऋति । योऽश्वत्थ, स रौद्र । यः शूत, स मन्वेवत्य । तस्मात् अपिदृष्टता अपयितव्य मन्वेवत्याय इति । ज्योतिष्टोमि शूयते, यत् पूष, तत् मनुष्याणाम् उपरि, अधो नैवामामध पितॄणाम् इति । तथा, दृतं देवानां मनु पितॄणां नि पक्क मनुष्याणाम् इति । तत्र मनुष्यसम्बन्धेषु, रौद्रे च सम्बद्ध, किं मनुष्याणां धर्मा विधाय, उत कर्मधर्मा अनुवादा ? अथ यत् प्रकरणं मनुष्यप्रधानं, रौद्रं च तत्र निविशिरन्, उत चातिथ्ये, उत अर्थवाट ? इति ।

किं तावत् प्राप्तम् ? एतान्यपि तद्वत्, यो निवीते पूर्वं पक्षे स एतेषां पूर्वं पक्ष, यो मध्यम स मध्यम, यः सिद्धान्त स एव सिद्धान्त । अर्थवत्त्वात् मनुष्यसम्बन्धात् विधयो मनुष्यधर्माय इति पूर्वं पक्ष, उपरि मूले च अनियमात् साधवम्, अशूतं रोगरत्वात् रौद्र, पूर्वोऽपि श्रुत्यात् साधवम्, एवं दृतं गिरसि निहितं मनुष्याणां सुखकरमिव, अर्थप्राप्तत्वात् अनुवाद इति उत्तर पक्ष । विधि, कर्मधर्मप्रायात् समाख्यामात्र कर्मधर्म इति पक्ष । अन्वाहार्ये दक्षिणासु च इति वाक्यप्रकरणानुशङ्कात्पक्ष । चातिथ्ये इति वाक्यभेदप्रसङ्गात् । अर्थवाद इति, प्रकरणात् विधिना एकवाक्यत्वात् इति, पूर्वमपि श्रुताति उपरि विज्ञात् गृह्णाति नवनोतेनाभ्यङ्गले अपि दृष्टता अपयितव्यम् इत्येभि सदैवामेकवाक्यभाव । तस्मात् एते न विधयोऽर्थवादा इति । (१।४।१ अ०) ।

अतएवदमनिषेधस्य क्रतुधर्मताधिकरणम् ।

अकस्मिं क्रतुसंयुतं संयोगाद्वित्यानुवादः स्यात् ॥

१२ ॥ (पृ०) ॥

दर्शपूर्णमासयोगाज्जायते, नानृत वदेत् इति । तत्र सन्देहः किमय प्रतिषेधां दार्शपूर्णमासिकस्य पदार्थस्य प्रकरणे एव निवेशः, अथ प्रायेण प्राप्तस्य कस्मिणः पुरुष प्रति प्रतिषेधः पुरुषधर्मेऽयम् ? इति । किं प्राप्त ? पुरुषधर्मः स्यात्, पुरुषस्यायम् उपदिश्यते न दर्शपूर्णमासयोः । कुतः ? । पुरुषप्रयत्नस्य श्रवणात्, वदेत् इति वदनमनु तिष्ठेत् इति श्रुत्वा गम्यते, तस्य पुरुषसम्बन्धः श्रुत्यैव कस्मिं-सम्बन्धः प्रकरणात् । श्रुतिश्च प्रकरणात् बलीयसी, इतरथा वदनं भवति इत्येतावत्यर्थे वदनम् अनुतिष्ठेत् इत्यविव-चितस्वार्थः परार्थो विध्यर्थो भवेत्, पुरुषस्योपदेशे पुनर्विवचितस्वार्थ एव शब्दः, तस्मात् पुरुषस्य उपदेशः, यस्य च उपदेशः तस्याय प्रतिषेधः । स चायमर्थ उपनयन-काल एव पुरुषस्य प्रतिषेधः, तेन संयोगेन अयं नित्या-नुवादः ।

नन्वेषा श्रुतिः तस्याः स्मृतेर्मूलम् । नैषा तस्या मूलं भवितुमर्हति, यदि इयं तत्सूलिका भवेत्, दर्शपूर्णमासयोः इति स्मर्येत, उपनयकाले एव च अस्य उपदेष्टारो भवन्ति । अपि च पुरुषधर्मः इत्युपदिशन्ति, तस्मात् नैषा स्मृतिरन श्रुतिरिति ।

विधिर्वा संयोगान्तरात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

विधिर्वाय दर्शपूर्णमासयोर्नादृत वनेत् इति, न चतु
वाद । कुत ? संयोगान्तरात्, नियमानुष्ठानेन पुरुषस्य
सम्बन्ध स्मर्यते, पन्थार्यप्रतिषेधेन इह संयोग पुरुषस्य,
कथम् अन्यत् श्रूयमाणम अन्यस्यानुवादा भवत्यति, तस्मात्
विधिः प्रतिषेधस्य अयम् । आह गृह्णाम एतत्, विधिः
इति । पुरुषश्च इति तु गृह्णाम पुरुषप्रयत्नस्य श्रुत
त्वात् । अथ ब्रूमः सर्वेषु आख्यातेषु क्रियानुष्ठान श्रूयते
न कारकं किञ्चित् । कथमेतत् गम्यते ? । प्रत्ययात्, यत
क्रियामनुष्ठेयां प्रतीम ।

ननु कर्त्तारमपि प्रतीयन्ति । सत्यं प्रतीयन्ति, न तु
शब्दात् । कुत तर्हि ? अर्थात्, यथा क्रिया अनुष्ठानस्या
विधीयते, तदा अर्थात् कारकस्यापारो गम्यते, यथार्थात्
गम्यते, न न श्रूयते, यद्य न श्रूयते न स यावत् गम्यते,
कथमसौ प्रकरणं बाधियते ।

आह, प्रकृतिप्रत्ययो प्रत्ययाद्यै सह ब्रूत इत्याचार्यो
पदेणात् कर्त्ता शब्दाद्य कश्चिदव्यवगम्यते, कर्त्तारि शब्द,
कर्मणि यक् इति प्रत्ययार्थं कर्त्तारि कश्चिद्वै समामनन्ति
आचार्या, तस्मात् शब्दार्थं कर्त्ता कश्चिद्वै इति ।

उच्यते, न आचार्यवचनात् सूत्रकारवचनात् वा
शब्दार्थो भवति, प्रत्ययादसौ गम्यते । अनुष्ठेया च क्रिया
प्रतीता सती कारकाणि प्रत्याश्रयति इत्यवगतमेतत् ।
अपि च, नैव कर्त्ता प्रत्ययाद्य कश्चिद्वै आचार्या आहुः ।
ननु कर्त्तारि कर्मणि च लकारः । श्रूयते । नासौ कर्त्तारि
कर्मणि वा श्रूयते किं तु एकस्मिन्, एकवचनं, द्वयोर्द्वि

वचनं, बहुषु बहुवचनम्, इति तत्र अपरं वचनं, तत्र
 एवमभिसम्बन्धः क्रियते, एकस्मिन् कर्त्तरि द्वयोः कर्त्तृव
 षु कर्त्तृषु इति । एवं कर्मण्येकत्वादिसम्बन्धः । तत्र
 नैवं भवति, कर्त्तरि भवति एकस्मिंश्च इति, कथं तर्हि ,
 कर्त्तरि एकस्मिन् एकवचनं, कर्त्तुः एकत्वे इत्यर्थः । एवं
 द्वित्वे बहुत्वे, कर्मणि च । एव वर्ण्यमाने लौकिकन्या
 यानुगतः सूत्रार्थो वर्णितो भवति, सूत्राक्षराणि च न्याया
 नुगतानि भवन्ति, आगमोऽपि चायमेव । यदा एकत्वा-
 दयो विभक्त्यर्थाः तदा कर्मादयो विशेषणत्वेन इति ।

ननु एतदप्यस्ति यदा कर्मादयो विभक्त्यर्थाः, तदा
 एकत्वादयो विशेषणत्वेन इति । उच्यते, अर्थप्राप्ता हि
 कर्मादयस्ते न भवन्ति शब्दस्य अभिधेयभूताः, न तु एक-
 त्वादयोऽर्थात् प्राप्नुवन्ति, तेन ते शब्दार्थभूताः, तस्मात्
 यद्यपि विशेषणम् एकत्वादयः तथापि विशेषणमेव अभि-
 धीयते, यथा हिरण्यमालिन ऋत्विजः प्रचरन्ति इति
 हिरण्यमालित्वं विशेषणत्वेन, तथापि तदेव विधीयते,
 तस्मात् कर्त्तुः एकत्वं शब्दार्था न कर्त्ता ।

ननु कर्त्तुः एकत्वात् एकवचनं, कर्त्तुर्हित्वात् द्विवचनं,
 कर्त्तुर्बहुत्वात् बहुवचनं, तेन नूनं कर्त्ता शब्दार्थः इति
 गम्यते । उच्यते, नैतदनुमानात् शक्यं, कर्त्ता अनुष्ठेय
 क्रियावगमादेव अवगम्यते इति प्रत्यक्षम् । तत्तावत् केन
 चित् न बाध्यते । एकवचननिर्देशे कर्त्तृकत्वं गम्यते,
 द्विवचननिर्देशे कर्त्तुर्हित्वं, बहुवचननिर्देशे कर्त्तृबहुत्वं,
 तदपि प्रत्यक्षं, कतरदत्रानुमानं बाधितुमर्हति इति, यथा

प्राकृतिवचने गच्छे द्विवचने द्रव्यभेदोऽवगम्यते, एकवचने
द्रव्यैकत्वम्, एवम् इहापि दृष्टव्यम् । तस्मात् न श्योत,
न चेत् श्योत न प्रकरण बाधियते ।

यत्तु पुरुषप्रयत्नाऽनयेता भवति कर्मधर्मपक्षे प्रयोग
वचनेन कर्त्तव्यतावचनात् इति । तदुच्यते, अद्भ्यः सत्
प्रकरणेन दृष्टेयं, न चाविहितम् अद्भ्यः भवति, तस्मात्
अद्भ्यः विधातव्यम् अस्मिन् अपि पक्षे । अर्था मन्यामर्ते,
प्राकरण्याकस्य ५यं निषेध इति । तस्मात् तत् अद्भ्यः
यत्तु तत् न वाच्यम् इति, तेन यत्तु मद्भ्यः तद्भ्यः
तन्नेव कर्त्तव्यं, त्रीहमयं मद्भ्यः न यवमय प्रत्येय ।

आह यदा उभयो अपि पक्षयोर्भावितं वदितव्यं, तदा
को विचारणार्थः ? इति । उच्यते, पूर्वस्मिन्पक्षे पुरुष
धर्म, तत्र अग्रे आर्त्ते प्रायश्चित्तम्, सिद्धांते दर्शपूर्णमास
धर्म, तत्र अग्रे याजुर्वेदिकं प्रायश्चित्तम् । (० ४।४ अ०)

अथभभानधर्माणां प्रकरणे निवेद्य विचारणम् ।

अहीनवत्पुरुषस्तदर्थत्वात् ॥ १४ ॥ (पू०) ॥

ज्योतिर्होमे श्रूयते, अद्विरसो वा इत उत्तमा सुवर्गे
जीकमायन्तोऽप्युटोचातपसी प्रायेणयंस्तीर्थे आति तीर्थे
सेव द्वि सजातानां भवति इति । दर्शपूर्णमासयोरान्त्रा
यते, तस्मात् जघ्नभ्रमानोऽनुश्रूयात् । मयि दधकत् इति,
प्राणापानावेवात्मन्यते इति । तत्र सन्देहः किमयं धर्मः
प्रकरणे निवेद्यते, उत पुरुषस्य उपदिश्यते ? इति । कि
तावत्प्राप्तम् ? अहीनवत् पुरुष, तदर्थत्वात्, एष विधि

यकरणात् उत्कृष्येत । कुतः ? पुरुषश्रुतेः, ब्रूवात् इति पुरुषप्रत्ययस्य विवक्षितत्वात् ।

ननु प्रकरणं बाध्यते । उच्यते, बाध्यतां प्रकरण, वाक्यत्वस्य बाधक, जञ्जभ्यमानसंयोगात्, प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयोः उददिश्यते इति गम्यते, वाक्यात् जञ्जभ्यमानस्य, वाक्यञ्च प्रकरणात् बलीयः । तस्मात् उत्कृष्येत इति । फलमप्यामनन्ति, प्राणापानावेवात्मन्वते इति, स च संयोगो बाध्यते । तस्मात् पुरुषधर्मः प्रकरणात् उत्कृष्येत अहीनवत्, यथा अहीनसंयोगात् द्वादशोपसत्ता प्रकरणात् उत्कृष्यते, एव जञ्जभ्यमानसंयोगात् मयि दक्षकृतू इति वचनम् ।

प्रकरणविशेषाद्वा तद्युक्तस्य संकारो द्रव्यवत् ॥

१५ ॥ (सि०) ॥

न वा उत्कृष्टव्यम् । कुतः ? । प्रकरणविशेषात्, प्रकरणयुक्तः एव जञ्जभ्यमानो वचनेन संस्क्रियते, यथा यवदिद्रव्यं प्रोक्षणादिना । ननु न शक्नोति प्रकरणं जञ्जभ्यमानशब्दम् एकदेशेऽवस्थापयितुम्, वाक्यं हि प्रकरणात् बलवत्तरमिति । उच्यते, न तूम्, जञ्जभ्यमानशब्दः प्रकरणेन अप्राकरणीकात् पुरुषात् निपर्थ्यते इति । किं तु फलं तत्र कल्पनीयम् । ननु प्रत्यक्षं श्रूयते फलं, प्राणापानावेवात्मन्वते इति । न इति तूम्, न अत्र विधायकः । उपलभायते । य एषः, प्राणापानावेवात्मन्वते इति, प्रमाणानुपपत्तिः एष, न विधायकः । स्तावकस्तु भवति

मन्त्रवचनस्य, तस्मात् दर्शपूर्णमासाभ्याम् अन्यत्र एतत् न
फलवत् । अतः पुरुषस्य दर्शपूर्णमासो कुर्वत संस्कार
कर्म इति गम्यते ।

आह पुरुषसंस्कारकम इति गृह्यते, दर्शपूर्णमासावेव
कुर्वत इत्येतत् न । कथं ? । योऽपि हि अन्यत्र दर्शपूर्ण
मासाभ्यां, जङ्गम्यते, सोऽपि जङ्गम्यमानगृहेन उच्यते
एव । न च, प्रकरणीन व्यावर्त्यते, इत्येतत् उक्तम्, तस्मात्
उत्कथ्यते । अत्र उच्यते, नैव व्यावर्त्यते, सम्प्रतिम तु
तेन नास्ति प्रयोजनम् । ननु प्रकरणे पुरुषसंस्कारिणापि
नास्ति प्रयोजनम् । उच्यते, संस्तुतपुरुषो दर्शपूर्णमासा
वनुष्ठास्यति । आह उत्कर्षोऽपि सति संस्तुतोऽन्यत् अनु
ष्ठास्यति । उच्यते, नागम्य संस्कारी गुणो भवति, अप्र
कृतत्वात् । आह प्रकृतस्यापि न गुणः, यावदेव पुरुष
धर्म इत्यवगमात् । उच्यते, आनर्थात् न पुरुषधर्मोऽ
वगम्यते । तस्मात् अस्य प्रकृताभ्यां दर्शपूर्णमासाभ्याम्
एकवाक्यता, न अग्रेन फलवत्तापि कर्मणा, प्रकरणा
भावात्, तस्मात् नात्कर्षः ।

यत्त प्रकृति निधेय एतस्मिन्पक्षे द्रूयात् इत्युक्तम्
वचनम् अविधायिगम्यायम् इति एवं सति अत्यनुवादो
भविष्यति, न पुरुषमव्यपविधानस्य प्रयोजनम् अस्ति
इति ।

व्यवहारप्रकृत्येत ॥ १६ ॥ (आ० नि०)

अप यदुपवर्षित, दादगोपसत्ता यथा उत्कथ्यते, तथे-

दमपि उत्कृष्टव्यम् इति । उच्यते, तद्धि वाक्येन अहीनानां
व्यपदिश्यते, फलवन्तश्च अहीनाः, न च, तत्र ज्योति
ष्टोमेऽहीनशब्दः, गौणत्वात्, व्यपदेशाच्च, तिस्र एव माङ्ग
स्योपसदो द्वादश अहीनस्य इति । ततो युक्तम्, द्वादशोप
सत्ता यत्, प्रकरणात् उत्कृष्यते, न तु इह पुरुषसम्बन्धो
सिष्णुयोजनत्वात्, अन्यस्यच'प्रयोजनवतः प्रकरणेऽभावात् ।
(३ । ४ । ५ अ०) ॥

अवगोरणादीनां पुमर्थताधिकरणम् ।

शंयौ च सर्वपरिदानात् ॥ ३७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, देवा वै शंयुम् वार्हस्पत्यमब्रुवन्
हव्यं नो वह इति प्रकृत्य, वचनमिदं भवति, किं मे
प्रजायाः ? इति तेऽब्रुवन् यो ब्राह्मणायावगुरेत् तं शतेन
यातयात् यो निहनत् तं सहस्रेण यातयात् यो लोहित
करवत् यावतः प्रस्कन्द्य पांशून् सगृह्णात् तावतः सवत्-
त्सरान् पितृलोकं न प्रजानीयात् इति । तस्मात् न
ब्राह्मणायावगुरेत् न हन्यात् न लोहितं कुर्यात् इति ।

तत्र सन्देहः, किं दर्शपूर्णमासयोरवगोरणप्रतिषेधः,
उत पुरुषस्य उपदिश्यते ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणात्
दर्शपूर्णमासयोरवगोरणादिप्रतिषेधः, न दर्शपूर्णमासयो-
र्ब्राह्मणस्य अवगोरितव्यम् बधो वा कार्यो लोहित वा
प्रस्कन्दनीयम् । अन्य उपाय आस्थातव्य आनतये, तेनान्वा-
हार्येणानमन्ति इति प्रकरणात् प्राप्नोति । एवं प्राप्ते
ब्रूमः, शंयौ च प्रकरणात् उत्कर्षः । कस्मात् ? सर्वपरि-

दानात्, सर्वावस्थस्य ब्राह्मणस्यायं प्रतिषेध उक्तः, न दर्शपूर्णमासगतेनैव नावगोरपाटि कर्त्तव्यम् इति । मनुप्रकरणात् दर्शपूर्णमासधर्मोऽयम् । सत्यं प्रकरणात्, एववाक्येन अयगुरमाणस्य धर्मः, वाक्यस्य प्रकरणात् वक्तव्यम् ।

मनु जञ्जभ्यमानस्य इव प्रकरणे निवेशो भवेत् । न इत्युच्यते, तत्र फल कल्पनीयं, इह कृतम्, अस्ति हि अत्र विधायकविभक्तिः, शतेन यातयात्, सहस्रेण यातयात्, स्वर्गे लोके प्रजानीयात् इति, तस्मात् उत्कृष्ट एवञ्जातो यकस्य इति ॥ (१ । ४ । ६ अ०) ॥

मन्त्रवदामर्शवादनिषिद्धत्वं पुनश्च धर्मताधिकारश्च ।

प्रागपरोधात् मन्त्रवद्वाससा ॥ १८ ॥ (सि०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते मन्त्रवद्वाससा न संवदेत्, नास्या अप्रमत्यात् इति । तत्र सन्देहः, किं मन्त्रवद्वाससा सह दर्शपूर्णमासादस्य संवादस्य प्रतिषेधः, उत पुरुषस्य सर्वत्र प्रतिषेधः ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयोः प्रतिषेधविधिः ।

एवं प्राप्ते घृमे, मन्त्रवद्वाससा सह संवाद उत्क्रान्तेन प्रकरणात् । कस्मात् ? प्रागपरोधात्, एव श्रूयते, यस्य वत्सेऽहनि पद्वी अनामभुक्ता स्यात् तामपश्य यजेत इति । पद्वी च सह संवादोऽध्वर्योर्दर्शपूर्णमासयोः अस्ति, पद्वि पद्वि एष ते स्नात इति, प्रसज्यमान प्रतिषिध्येत स चाप्राप्त एव प्रागपरोधात् अपनीयतां यागमनुतिष्ठताम्,

कथं संवादः प्रसज्येत ? यतः प्रतिषेधमर्हेत् । तस्मात्
उत्कृष्येत मलवदाससा सह संवादः ।

अन्नप्रतिषेधाच्च ॥ १९ ॥ (हे०) ॥

अन्नप्रतिषेधश्च भवति, नास्या अन्नमद्यादभ्यञ्जनं वै
स्त्रिया अन्नम् इत्यगमनप्रतिषेधः एष विधीयते, सच
प्रकरणे न प्रमत्त इति, प्रज्ञाणात् उत्कृष्टः पुरुषधर्म एष
निश्चीयते ॥ (३ । ४ । ७) ॥

सुवर्णधारणादीनां पुरुषधर्मताधिकरणम् ।

अप्रकरणे तु तद्धर्मस्ततो विशेषात् ॥ २० ॥ (सि०) ॥

अनारभ्य श्रूयते, तस्मात् सुवर्णं हिरण्यं भार्यं दुर्वर्णोऽस्य
भ्रातृव्यो भवति इति । सुवामसा भवितव्यं रूपमेव
विभर्त्ति इति । तत्र किं प्रकरणधर्मः उत पुरुषधर्मः ?
इति सशयः । अत्र उच्यते, अप्रकरणे तु तद्धर्मः, ततो
विशेषात्, पुरुषधर्मः एवञ्चातीयक स्यात् । कुतः ? ततः
प्रकरणाधीतात् विशेषोऽस्य, नायं प्रकरणाधीतः, यदि
अप्रकरणे समान्नातः, सर्वप्रकरणधर्मः स्यात्, अप्रकरणे
समानानं न कञ्चित् विशेषं कुर्यात् । तस्मात् एवञ्चाती-
यकः पुरुषधर्मः इति ॥

अद्रव्यत्वात् शेषः स्यात् ॥ २१ ॥ (पू०) ॥

तु शब्द पञ्चव्यावृत्तौ । न पुरुषधर्मो भवेत्, अग्नि-
होत्रादीनां शेषः स्यात् । कस्मात् ? अद्रव्यत्वात्, नात्र
द्रव्यदेवतं श्रूयते, तच्छ्रवणाद् भार्यं यष्टव्यम् इति परि-
कल्पेयत । असति तु द्रव्यदेवतासम्बन्धे विभर्त्तिरयं धारणा

वचन सङ्कारवाची, रुक्माद्य गेयभूतस्य चयकल्पते
नाम्यद्या, तस्मात् कर्मणाम् अग्निहोत्रादीनाम् गेय । एवं,
सुवाससा भविताम् इति ।

वेदमश्रोगात् ॥ २२ ॥ (पृ० यु० १) ॥

पाध्वयवम् इति वेदमश्रोग गेयभूतस्य युष्यते, गेय
गेयभूता हि पाध्वर्तुणा क्रियते, न पुरुषधर्म, दर्गपूर्ण
मानाग्नीनां हि कर्मेणां गात्रानामज्ञानामध्वर्यु कर्त्ता ।
तस्मादपि कमधमा एवष्टातीयका इति ।

द्रव्यसंयोगाच्च ॥ २३ ॥ (पृ० यु० २) ॥

द्रव्यपरय च भवति निर्देश, सुवर्णम् भार्यम् इति
द्वितीयार्धसंयोगात् । द्रव्यरुक्माद्य कर्मगेयस्य प्रयोजन
वान् अनर्धक पुरुषधर्मे ।

स्याद्वास्य संयोगवत् फलेन सम्यन्तस्मात् कर्मेति
शायन ॥ २४ ॥ (पृ० नि०) ॥

स्यात् वा फलेन एवष्टातीयकानाम् सम्यन्त पुरुषधर्म-
इत्यर्थ, सुवर्णस्य वागर्त्ता वा धर्मो भवन् निष्प्रयोजन
स्यात् ।

ननु संस्कृतेन सुवर्णेन वाससा च कर्म मेक्ष्यति । नैत
देव सुवर्णस्य चद्र न धर्मिण उपकुर्व्यात् । श्रुत्यादीना
मभावात् न कमाश्रम् । तस्मात्, दुर्बर्णेऽस्य आद्यध्वो
भवति इत्येवमादिना एवष्टातीयकानाम् फलेन सम्यन्त ।

ननु यत्तमाताग्नेगोऽयम् । सत्यमेवमेतत्, चानर्धक
परिहाराय फलघोदनया सम्यन्त एपितव्यो भवति ।

अन्यत्वाच्च एषितव्यादेकवाक्यगतस्य विपरिणामो लघो-
यान् । कुतः ? प्रत्यक्षा तेनैकवाक्यता, परोक्षा अन्येन,
विपरिणामश्च वर्तमानकालस्य अविवक्षा, सम्बन्धस्य च
तात्पर्याध्यवसानम् । तस्मात् एवञ्जातीयकः प्रधानकर्मा-
पदेशः स्यात्, यथा प्रजापतिव्रतानां फलेन सम्बन्धः,
एतावता ह्येनसाऽवियुक्तो भवति इति । एवम् अत्रापि
द्रष्टव्यम् । तस्मात् एवञ्जातीयकः पुरुषधर्मः इति ॥ (३।४।८)

जयादीनां वैदिककर्माङ्गताधिकरणम् ।

शेषोऽप्रकरणेऽविशेषात् सर्वकर्मणाम् ॥ २५ ॥

(पू०) ॥

इह कर्मसयुक्ता होमा जयादय उदाहरणम् । येन
कर्मणा ईर्त्सात् तत्र जयान् जुहुयात्, राष्ट्रभृतो जुहोति
इति, अभ्यातानान् जुहोति इति । तत्रैते किं सर्वकर्म
णाम् क्षयादीनाम् शेषभूताः, उत वैदिकानाम् अग्नि-
होत्रादीनाम् ? इति । शेषत्व तु निर्जातकर्मसम्बन्धात्,
फलाश्रवणाच्च । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वकर्मणाम् शेषा,
विशेषानभिधानात् इति ।

होमास्तु व्यवतिष्ठेरन्नावनीयसंयोगात् ॥ २६ ॥

(सि०) ॥

न चैतदस्ति, सर्वकर्मणाम् कर्षणादीनामप्यङ्गभूताः
इति, होमा एते, अतो व्यवतिष्ठेरन्, आहवनीयसयोगो
भवति होमेषु, यदाहवनीये जुहोति तेन सोऽस्याभीष्टः

प्रीतो भवति इति, तेन यस्माद्वनौय, तस्य एते अङ्गम् ।
न च, कृष्णादीनि आह्वनौये वर्त्तन्ते, न च, एषां गार्ह
ज्योऽस्ति, यत प्रसीते आह्वनौय स्यात् । तस्मात् न
कर्षणादीनाम् जयादय ।

शेषश्च समाख्यानात् ॥ २० ॥ (हे०) ॥

इतय पश्यामो वैदिकानां शेषभूता इति । कुत ?
समाख्यानात्, आध्वर्यवम् इति हि समाख्याते वेदे जया
दयः समाध्वाता सन्तोऽध्वर्युणा करिष्यन्ते । कर्षणादिषु
अध्वर्यो अभावात् अनध्वर्युणापि क्रियमाणा समाख्यां
वाधेरन्, तस्मात् वैदिकानाम् शेषभूता इति । (१।४।८५०)

वैदिकानामप्रतिपक्षे इष्टिर्नार्तव्यतापि नश्यत् ।

दोषात्तृष्टिलौकिकी स्याच्छास्त्राहि वैदिके न दोष
स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०) ॥

अस्वप्नप्रतिग्रहेष्टि, वरुणो वा एतं गृह्णाति, योऽर्धं
प्रतिगृह्णाति, यावतोऽग्नान् प्रतिगृह्णीयात्, तावतो वाह
णान् चतुष्कपासान् निर्वपेत् इति । तत्र सन्देहः, किं
लौकिकेऽग्नप्रतिग्रहे इष्टि, अथ वैदिके ? इति । क
पुनर्लौकिकोऽग्नप्रतिग्रहः ? को वा वैदिकः ? इति । लोके
भिद्यमाणो वा अभिद्यमाणो वा यत्राग्नं संभते, तत्र
लौकिकाग्नप्रतिग्रहः । वैदिकोऽपि, पोष्णरौकेऽग्नसहस्र
दक्षिणा ज्योतिष्टोमि गीयाग्नय इति ।

तत्र उच्यते, वैदिकत्वसामान्यात् वैदिके इति प्राप्ते,

उच्यते, दोषात्त्वष्टिर्लौकिके स्यात्, दोषो हि श्रूयते, वरुणो वा एतं गृह्णाति योऽश्वं प्रतिगृह्णाति इति, स चायम् अनुवादो यत्र दोषः, तत्र इति स च लौकिकेऽश्व-प्रतिग्रहे शूद्रात् अन्यस्मात् वा पापकर्मणः कृतो भवति इत्युपपद्यते, दोषसंयोगात् लौकिके इति गम्यते । आह न दोषसङ्कीर्तनं प्रायश्चित्तविषयविशेषणं, किन्तु प्रायश्चित्त-स्तुत्यर्थेन । उच्यते, दोषनिर्घातार्थं सत्येवं स्यात्, वरुण-प्रमोचनम् इदं कर्म, तत् लौकिके भवितुमर्हति, लोके वरुणग्रहणस्य विद्यमानत्वात्, वैदिके त्वष्ट्रप्रतिग्रहे तत् न स्यात्, शास्त्राद्वि वचनेन तस्य कर्त्तव्यता अवगम्यते यदि च ततः पापं स्यात्, न तस्य कर्त्तव्यता अवगम्येत, अकर्त्तव्यम् हि पापफलम् ।

ननु वैदिकेऽपि प्रतिग्रहे अप्रतिग्राह्यात् प्रतिगृह्यतः पापमस्ति । उच्यते, भवेदेवं, यदि प्रतिग्रहस्य कर्तुरिति भवेत्, सा तु खलु यथा हेतुकर्तुः, तथोत्तराधिकरणे वक्ष्यामः । तस्मात् न वेदचोदितेऽश्वप्रतिग्रहे दृष्टिः, इत्ये-तावत् इह अधिकरणे सिद्धम् ।

अर्थवादो वा अनुपपातात् तस्माद्यज्ञे प्रतीयेत

॥ २६ ॥ (सि०)

न च एतदस्ति, यदुक्तम्, यः शूद्रादन्यस्मात् वा पाप-कृतो लौकिकेऽश्वं प्रतिगृह्णीयात् स एतामिति निर्वपेत् । स हि वरुणगृहीतः इत्युच्यते, जलोदरेण यो गृहीतो, यस्य उदरं जलवृद्ध्या श्वयति । जलोदरम् इत्येव लोके

तत् प्रसिद्धम्, न च, तस्य, अश्वप्रतिग्रहो सौक्तिको निदा
नम् इति प्रतिप्रायते, न च, अनेन विधीयते । तस्मात् न
अश्वप्रतिग्रहात् असौत्तरोपप्रातः ।

अथ पाप वरुणग्रहेन चक्षणे, हृणीते इत्येषोऽभिप्राय
इति । तदा प्रसिद्धो त्यक्त्वायां क्लियमाणं, हृण्वत् वरुणग्रहेन
चक्षते, तच्च याज्ञेऽपि प्रतिग्रहे वरुणग्रहीत स्यात्, रक्षण
पोषणविचिकित्सादिना क्लियेन नैव पक्षो व्यवतिष्ठेत, सौ
क्तिकेऽश्वप्रतिग्रहे इति, प्रसिद्धिर्वाध्यते । तस्मात् अर्थवाद
एवं, यावत् वरुणग्रहीतस्य वरुणोन्मोचने श्रेयः, तावत्
एतेन इति उपमानेन एषा मुक्तिः, योऽस्य प्रतिग्रहः, तत्
वरुणग्रहणमिव, या इष्टिः, सा तदुन्मोचनीव, यथा वरुण
ग्रहीतेन उन्मोचनम् अवगम्यकर्त्तव्यम्, तादृगेवेतत् इति,
तस्मात् यज्ञे प्रतीयेत । सौक्तिके हि फलं कम्पनीयम्,
वैदिके यस्मिन् अश्वप्रतिग्रहः, तस्याङ्गभूता भविष्यति, तच्च
प्रयोगवचनेन सह एकवाक्यता सम्यग्व्यात् अवकम्पयमाना,
परोच्चादा फलवचनेन सह एकवाक्यतायां लघीयसी इति
युक्तम् इष्टि वैदिके दाने इति । (३।४।१० च०) ।

—

दातृर्वाङ्गीकृतविरचम् ।

अचोदितं च कर्मभेदात् ॥३०॥ (प०)

यावतोऽग्नान् प्रतिगृह्णीयात्, तावतो वारुणान् चतु
ष्कपास्तान् निर्वपेत् इति । तच्च एतत् समधिगतं, वैदिके
अश्वप्रतिग्रहे इष्टि इति । अथ इदानीं सन्दिह्यते, किं

प्रतिग्रहकर्त्ता कर्त्तव्या, यस्मै दीयते । उत हेतुकर्त्ता, यो दंदाति ? इति । किं प्राप्तम् ? अचोदितं च कर्मभेदात्, न दानस्य कर्त्तुः इष्टिशोद्यते, प्रतिग्रहकर्त्तुः तमवगच्छामः यावतोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयात् तावतश्चतुष्कपालान् वारुणान् निर्वपेत् इति, तस्मात् प्रतिग्रहीना ऋत्विजा कर्त्तव्या इति ।

सा लिङ्गादात्विजे स्यात् ॥३१॥ (सि०)

नैषा प्रतिग्रहकर्त्तुः, किं तर्हि हेतुकर्त्तुः स्यात् । कुतः ? लिङ्गात् । किं लिङ्गम् ? पूर्वपदानाम् उत्तरैः पदैर्यथार्थम् अभिसम्बन्धः, इदं श्रूयते, प्रजापतिर्वरुणायाश्वमनयत् इति, प्रजापतिः अश्वस्य दाता कीर्त्तितः, वरुणः प्रतिग्रहीता, स स्वां देवतां मार्च्छेत् इति, सः इति सापेक्षं पूर्वप्रकृतं वाक्यशेषमपेक्षते, सः इति प्रजापतिं प्रतिनिर्दिशति इति तेन सह एकवाक्यतां याति । सामानाधिकरण्याच्च प्रजापतिरेव प्रतिनिर्द्देशोऽवकल्पते, न तु वरुणस्य वैयधिकरण्यात् । स पर्यदीर्यत इत्येषोऽपि प्रजापतिमेव प्रतिनिर्दिशति पूर्वप्रकृतं, तेन च सह एकवाक्यतां याति । स एवैतं वारुणं चतुष्कपालमपश्यत् इति प्रजापतिरेव इति, निरवपत् प्रजापतिरेव इति, ततो वै स वरुणपाशात् अमुच्यत प्रजापतिः । वरुण एतं गृह्णाति इति हेत्वपदेशोऽयम्, यस्मात् एवं प्रजापतिर्वरुणायाश्वं दत्त्वा परिदीर्यः, तस्मात् योऽश्व प्रतिगृह्णाति प्रयच्छति त वरुणो गृह्णाति, स परिदीर्यते इति । यतस्तु वारुणेन

प्रतिमुक्त, तस्मात् अन्येनापि अग्न प्रयच्छता वारुणो
निर्वपेत्, इत्यग्नस्य दातुर्वारुणो इष्टि प्रयस्यते, कर्त्तव्या
अनेनाख्यातेन । तस्मात् अग्नं दत्त्वा वारुणीम् इष्टि
निर्वपेत् इति ।

आह ननु य अग्न प्रतिगृह्णाति स निर्वपेत् इत्यु-
च्यते । एव सत्यन्ययोपक्रान्ते वाक्ये अन्ययोपसंज्ञते उप-
क्रमोऽप्यनर्थक स्यात्, उपसंहारोऽपि । तस्मात् उपक्रमे
वा शब्दार्थ उपसंहारवशेन कल्पनीयः, उपसंहारे वा उप-
क्रमवशेन । तच्च प्रजापतिर्वरुणायाम्भमनयत् इति, वरु-
णात् अग्नम् प्रत्यगृह्णात् इति उपसंहारागुरीधेन कल्पेयत्,
यद्वा उपक्रमवशेन उपसंहारं, योऽग्न प्रतिगृह्णाति, इति,
योऽग्न प्रतिग्राहयति इति । तच्च मुख्य वा पूर्व चोदनात्
लोकवत् इति प्रयममनुगृहीतव्य निरोधाभावात् ।
पयास्तनं तु विरोधात् सद्यण्या कल्पनीयम् ।

अपि च, प्रजापतिर्वरुणाय अग्नमनयत् इति वरु-
णात् अग्नं प्रत्यगृह्णात् इति बद्धसमञ्जसं कल्पयितव्यम् ।
प्रतिगृह्णाति इत्येव शब्दः, प्रतिग्राहयति इत्येतम् अर्थम्
शक्नोति यथा कथाचित् शक्त्या वक्तुम्, योऽहि तत् आ-
चरति, येन च क्रिया प्रणाद्यापि सिध्यति, स तस्या
क्रियाया कर्त्ता इति शक्यते वदितुम्, यथा पद्भिर्हस्तै-
र्कर्पसौति संविधानं कुर्वन् विज्ञेयममकुर्वन्नप्युच्यते, तस्मात्
मर्थम् आचरति इति । एवम् इहापि स प्रतिगृह्णसमर्थम्
आचरति यो वृद्धाति । तस्मात् वृद्धत् प्रतिगृह्णाति इति
शक्यते वदितुम् । तस्मात् अभ्यवधार्य इदमवस्तुतम्, वृद्धत्

प्रतिगृह्णाति इत्युच्यते, तस्य च वारुणी इष्टिः इति । (३। ४। ११ अ०) ।

वैदिकपानव्यापदि सौमेन्द्रचरुविधानाधिकरणम् ।

पान-व्यापच्च तद्वत् ॥ ३२ ॥ (पू०)

इदं समामनन्ति, सौमेन्द्र चरुं निर्वपेत् श्यामाकं सोमवामिनः इति । तत्र सन्देहः, लौकिकस्य सोमपानस्य वमने सौमेन्द्रचरुः, उत वैदिकस्य ? इति । किं लौकिकं सोमपानम् ? किं च वैदिकम् ? उच्यते, वैदिकं, सोमपानं ज्योतिष्टोमे तद्विकृतिषु च, लौकिकं सोमपानं यत् सप्तरात्रेषु दशरात्रेषु धातुसाम्यार्थमासेव्यमाने सोमे । किं तावत् प्राप्तम् ? पानव्यापच्च तद्वत्, लौकिके वमने इष्टिर्भवितुमर्हति, न वैदिके, तद्वत् इति पूर्वः पक्षः प्रतिनिर्दिष्टः, यथा तत्र दोषसंयोगेन श्रवणात्, लौकिकेऽश्व-प्रतिग्रहे इत्युक्तम्, एवम् इहापि दोषसंयोगेन श्रवणं भवति, इन्द्रियेण वा एष वीर्येण व्यृध्यते यः सोमं पिबति इति लोके धातुसाम्यार्थमासेविते वमनेन विनष्टे धातुसाम्यव्यापदा इन्द्रियेण व्यृद्धिरुपपद्यते, शास्त्राद्वि वैदिके न दोषः स्यात्, तत्र, शेषः पातव्यः इति शब्दाच्चोदिते निर्वृते नास्ति दोषः । यद्यपि वम्यते, तथापि पानक्रिया तत्र निर्वर्तिता, कृतो वचनार्थः इति न दोषः स्यात् । तस्मात् लौकिकस्य सोमपानस्य व्यापदि सौमेन्द्रः स्यात् ।

दोषात्तु वैदिके स्यादर्थान्वि लौकिके न दोषः

स्यात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

वैदिकस्य पानस्य व्यापदि भवितुमर्हति, न सौकि
कस्य । कस्मात् ? । दोषात् दोषमस्यस्योऽत्र श्रूयते, इन्द्रि
येण वा एव वीर्येण स्राभ्यते इति । सौकिने पुनर्धातुमा
स्याद्यर्थं क्रियमाने न किञ्चित् दृश्यति, वमनाय एव हि
तं पिवन्ति सौकि । यद्यापि अयमर्थवादः, तथापि कस्य
कल्पनापरीक्षाराय वैदिके एव इति कल्पना न्याया । (१।
४।१२ प०) ।

सौमित्रराजं जमानपानव्यापदिषयताधिकारकम् ।

तत्सर्ववाविशेषात् ॥ ३४ ॥ (पू०)

तदेतत् सोमपानव्यापदि सौमित्रं कर्म, सर्वं च वमने
प्यात् पार्विजे गजमाने च । कुत ? । अविशेषात्, न
विशेष कश्चित् प्राप्तीयते, अप्य वमने प्यात्, न अप्य
इति, तस्मात् सर्वं च भवेत् ।

स्वामिनो वा तदर्थत्वात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

स्वामिनो वा वमने प्यात् । कुत ? तदर्थत्वात्, तदर्थ
कर्म यजमानार्थं, यत्र सोमो यम्यते, यत् त्वत्र सौमित्रं
कर्म । तदपि तदर्थमेव । इदं हि सोमवामिन उपकाशाय
श्रूयते, तत् सोमवामिन, यत् यजमानस्य उपकर्तुम्
गताति नास्ति, न हि तत् ऋत्विगय कर्म, यत्र सोमो
यम्यते । अथ उच्येत, सोमवामिनोऽभ्यर्थाहोतुर्वा प्राप्तीया
ऋत्विज, तदोयेषु अग्निषु निर्वर्त्तयिष्यन्ति इति । तथा
सति यदि वा धृष्टसोमस्य कर्मणो न भद्र, न सोमवा

मिनोऽध्वर्योः होतुर्वा, तत्र अत्यन्तगुणभूता अध्वर्योदयः
स्वैर्ऋत्विग्भिः कारयन्तो न फलं प्राप्नुवन्ति, तदर्थं च
क्रियमाणं न यजमानस्य उपकारे वर्तते इति न ऋत्विजो
वमने क्रियेत ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ३६ ॥ (हे०)

लिङ्गं च भवति, यजमानस्य सोमवामिनः इति ।
कथम् ? । सोमपीथेन वा एष व्यृध्यते यः सोमं वमति
इति यजमानः, सोमसंस्कारे विनष्टे विगुणमस्य कर्म इति
व्यृध्येत, न कथञ्चित् ऋत्विजो व्यृद्धिः । ऋत्विजो यस्य
सोमं वमन्ति इति वमनेन सम्बन्धः स्यात्, न यः सोमं
वमति इति । तस्मात् अपि पश्यामी यजमानस्य वमने
सौमेन्द्रम् इति । (३।४।१३ अ०) ।

आग्नेयाष्टाकपालचरीर्द्धावदानमात्रस्य हीतव्यताधिकरणम् ।

सर्वप्रदानं हविषस्तदर्थत्वात् ॥ ३७ ॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र समाम्नायते, यत् आग्नेयो-
ऽष्टाकपालोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति
इति । तत्र सन्देहः, किं कृत्स्नं हविः, अग्नये प्रदात
व्यम्, उत शेषयितव्यं किञ्चित्, किञ्चित् दातव्यम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? कृत्स्नं हविः प्रदीयेत । कुतः ? तदर्थत्वात्,
पुरोडाश आग्नेयः कर्त्तव्यः इति वचनम् । तस्मात् सर्वं
प्रदातव्यम् इति ।

निरवदानात् शेषः स्यात् ॥ ३८ ॥ (सि०)

निष्कृष्यावदानं निरवदानम् । तद्धि श्रूयते, द्विर्हं
विधोऽवद्यति इति । अपरमपि वचनं, ह्यवदानं जुहोति
इति, तेन ह्यवदानमार्चं होतव्यम्, अन्यत्परिग्रेपणीयम् ।

उपायो वा तदर्थत्वात् ॥ ३६ ॥ (आ०)

न चैतदस्ति, ह्यवदानमार्चं होतव्यम् इति, यत्
जुहोति, तत् द्विरवखण्डनेन सक्तर्त्तव्यम् इति, होतव्ये
द्विरवखण्डनमार्चं विधीयते, न अद्विरवखण्डितस्य होम
प्रतिषिध्यते, कृत्स्नं च होतव्यमिति तदेव म्याध्य,
नाम्यथा ।

कृतत्वान्तु कर्मण सक्तव्यात् द्रव्यस्य गुणभूत-
त्वात् ॥ ४० ॥ (आ० नि०) ।

उच्यते, यदा द्विरवखण्डनविधिर्होमे श्रुतं, तदा
सक्तद्वदानं यावत् श्रुतं तत्तत् कृतं, तदा न अपरं
द्रव्यमस्ति इति पुनर्यागो न आवर्त्तितव्यः । कथम् ? ।
तद्धि द्रव्यं यागमिहर्त्तव्यं, न द्रव्यं यागेन सम्बन्धयित-
व्यम् इति, यदि हि यागेन हवि सम्बन्धयितव्यं स्यात्, ततो
यागेन ह्यवदाने सम्बन्धिते अपरमपि सम्बन्धनीयमस्ति
इति, तत्सम्बन्धार्थं पुनर्यागं आवर्त्तेत । न तु यागो द्रव्य
सम्बन्धार्थः, किं तर्हि, द्रव्यं यागे गुणभूतं, यागः कथं नि-
र्हन्तिमुपेयात् ? इति द्रव्यमुपादीयते । तेन निवृत्ते यागे
सिद्धे च पुरुषार्थे न नियोगेन गुणानुरोधेन प्रधानावृत्ति-
र्युक्ता इति ।

कथं न द्रव्यं प्रधानं, येन आश्रुतिर्न भवेत् ? । यतो यागात् फलम्, भूतभव्यसमुच्चारणे भूतं भव्यायोपदिश्यते इति । न च, यागेन द्रव्यस्य उपकारो निर्वर्त्यते प्रत्यक्षः कश्चित्, तस्मात् द्रव्यदानं हुत्वा शेषयितव्यम् इति । यत्, उक्तं, आग्नेयं हविः इति वचनात्, सर्वं होतव्यम् इति गम्यते इति, तत्र आनुमानिको होमसम्बन्धः, इह तु प्रत्यक्षो हिरवदाने । अपि च अक्तुस्त्रसम्बन्धेऽपि तद्वि-
तस्य उपपत्तिः, ततो गृहीतव्यम् इति । सामान्यं खलु आग्नेयः इति, द्रव्यदानं जुहोति इति विशेषः । तस्मात् शेषयितव्यं किञ्चित् इति ।

शेषदर्शनाच्च ॥ ४१ ॥ (हे०)

शेषात् इडामवद्यति शेषात् स्विष्टकृत यजति इत्यनु-
वादात् अस्ति शेषः इति पश्यामः ॥ (३।४।१४ अ०) ।

— + —

सर्वशेषै स्विष्टकृदनुष्ठानाधिकारणम् ।

अप्रयोजकत्वादिकस्मात् क्रियेरन् शेषस्य गुणभूत-
त्वात् ॥ ४२ ॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र शेषकार्याणि ऐहप्राशित्रसौ-
विष्टकृदादीनि तत्र सन्देहः, किं हविषो हविषः कर्त्त-
व्यानि, उतैकस्मात् हविषः ? इति । किं प्राप्तम् ? अप्रयो-
जकत्वात् एकस्मात् क्रियेरन्, अप्रयोजकानि शेषकार्याणि
हविषाम्, यदि शेषकार्यैः प्रयुक्तानि, भवेयुः सर्वाणि
प्रयुक्तानि इति सर्वेभ्यः क्रियेरन् अन्यार्थानि त्वेतानि, न

अथर्वं श्रेयकार्येषु विनियोज्यमानि, सन्निधानात् यत्
कुतश्चिदनुष्ठानात्मानि, श्रेयी हि साधनममीषाम् इति ।

संस्कृतत्वाच्च ॥ ४३ ॥ (हे०)

सकृच्च एवञ्चातीयकेन श्रेयकार्येण संस्कृतं प्रधानम्
इति क्त्वा न अपरस्मादपि कर्त्तव्यम् इति ।

सर्वेभ्यो वा कारणाविशेषात्, संस्कारस्य तदर्थ-
त्वात् ॥ ४४ ॥ (सि०)

सर्वेभ्यो वा हविभ्यं श्रेयकार्याणि कर्त्तव्यानि ।
कुत ? । कारणाविशेषात्, यत् एकस्य हविषः श्रेयकार्यं
क्रियार्था कारणं, तत् सर्वेषां, स हि श्रेयः प्रतिपादयि
तव्यः, यस्य एव न प्रतिपाद्यते, तस्य तेन संस्कारेण वर्जन
म्यात्, तस्मात् सर्वेभ्यः कर्त्तव्यानि इति ।

सिद्धदर्शनाच्च ॥ ४५ ॥ (हे०)

सिद्धः च दृश्यते, देवा वै सिष्टकृतमनुवन् हव्यं नो
यह इति, सोऽन्नवीत् वरं त्वयै भागोऽस्त्विति, त्वसीत्वेति
तेऽनुवन्, सोऽन्नवीत् उत्तरार्धादेव मद्यं सकृत् सकृदवद्यात्
इति वीष्णादर्शनम् । तस्मात् सर्वेभ्यः श्रेयकार्याणि इति ।
(१।४।११ अ०) ।

प्रायजि ॥ श्रेयात् सिष्टकृदाद्यनुष्ठानाधिकारकम् ।

एकस्माच्चेत् यथाकाम्यविशेषात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

अथ क्त्वाचिन्ता । अदा एकस्मात् भवेत्, किं तदा

यतः कुतश्चित्, उत प्रथमात् ? इति । किं प्राप्तम् ? यतः कुतश्चित् इति । कुतः ? । न कश्चिद्विशेष आश्रीयते इति, तस्मात् अनियमः इति ।

मुख्याद्वा पूर्वकालत्वात् ॥ ४७ ॥ (सि०)

मुख्याद्वा कर्त्तव्यानि । कुतः ? पूर्वकालत्वात्, ततः कर्त्तव्येषु नास्ति निमित्तविधातः, असति निमित्तविधाते नेमित्तिकम् कर्त्तव्यम् इति, ततः कृतेषु द्वितीयादीनां निमित्तविधातः इत्यक्रिया । तस्मात् मुख्यादेव क्रियेरन् इति । (३।४।१६ अ०) ।

पुरोडाशविभागस्य भक्षार्थताधिकरणम् ।

भक्षाश्रवणाद्वा न शब्दः परिक्रये ॥ ४८ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, इदं ब्रह्मणः, इदं होतुः, इद-
मध्वर्योः, इदम् अग्नीधः इति । तत्र सन्देहः, किमयम्
ऋत्विजां विभागः परिक्रयाय, उत भक्षणाय ? इति । किं
प्राप्तम् ? परिक्रयार्थो विभागः । कुतः ? । भक्षाश्रवणात्,
न श्रूयते, भक्षयितव्यम् इति, य एव श्रुतस्योत्तमं दोषः, स
एव अश्रुतपरिकल्पनायाम् । कर्मकरेभ्यश्च दीयते, तस्मात्
परिक्रये एषः ।

तत्संस्तवाच्च ॥ ४९ ॥ (हे०)

एषा वै दर्शपूर्णमासयोर्दक्षिणा इति दक्षिणासंस्तवाच्च
परिक्रयार्थं मन्यामहे ।

भक्षार्थी वा द्रव्ये समत्वात् ॥५०॥ (सि०)

भक्षार्थ एव विभाग । कुत । दानस्य अभावात् ।
कथम् अभावः । प्रभवता हि शक्य दातुम्, न अप्रभवता ।
कथं न प्रभुत्वम् । सङ्गम्यते हि यजमानेन, देवतायै एतत्
इति, न च, देवतायै सङ्गम्यतेन शिष्टा स्वेन एव व्यव-
हरन्ति । तस्मात् शिष्टाधारम् अनुवर्त्तमानेन अग्नय-
प्रभवितुम्, तस्मात् न परिक्रयः ।

अथ यत् उक्तं, न यं यत्ते, भक्षयितव्यम् इति, यावांश्च
श्रुतस्य उच्छर्गे दीपः, तावान् अश्रुतपरिकल्पनायाम् इति ।
उच्यते, इदं ब्रह्मण इत्येवमादिभिर्ब्रह्मादीनां, भागैरभि-
सम्बन्धः, तत्र भागा ब्रह्मादीनाम् उपकुर्व्युर्ब्रह्मादयो वा
भागानाम् । ब्रह्मादिभिर्भागानाम् उपकुर्वन्निर्न किञ्चित्
दृष्टमस्ति, भागैश्च ब्रह्मादीनाम् उपकारकै शक्यते केनचित्
प्रकारेण दृष्ट उपकारं कर्तुम् मत्तमायै । तस्मात्
भक्षणाय विभाग इति । क पुन उपकार इति चेत् ।
व्यतानां कमयेष परिसमापने सामर्थ्यं भवति इति ।

व्यादेशाद्दानसंस्तुति ॥ ५१ ॥

अथ यत् दक्षिणासंस्तवः इति व्यादेशसामान्यात् तत्,
अपरिक्रयार्थेऽपि भविष्यति इति । (१।४।१० च०)

इति श्रीगवरस्त्रामिम छतो मीमांसाभाष्ये तृतीयस्या
ध्यायस्य चतुर्थं पादः ।

तृतीये अध्याये पञ्चम पाद ।

अथ भुवाज्यादिभि स्विष्टकृदादिशेषाननुष्ठानाधिकरणम् ।

आज्याच्च सर्वसंयोगात् ॥१॥ (पू०)

स्तो दशपूर्णमासौ, तत्र श्रूयते, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृते समवद्यति इति, तथा इडासुपह्वयति इति, तथा अन्यानि शेषकार्याणि । तत्र सन्देहः, किं आज्यात् उपांशुयाजद्रव्यात् स्विष्टकृदिडमवदातव्यम्, उत न इति । किं प्राप्तम् ? अवदातव्यम् इति । कुतः । सर्वसंयोगात्, साधारणप्रकरणसमानानात् सर्वेषां शेषकार्याणि । अपि च सर्वसंयोगो भवति, तद्यत् सर्वेभ्यो हविर्भ्यः समवद्यति इति । तस्मात् आज्यादपि शेषकार्याणि क्रियन्ते ।

कारणाच्च ॥२॥ (हे०)

कारणं श्रूयते, देवा वै स्विष्टकृतमब्रुवन् हव्यं नो वह इति, सोऽब्रवीद्वरं वृणै भागो मेऽस्त्विति, वृणीष्वेत्यब्रुवन्, सोऽब्रवीत् उत्तरार्द्धात् एव स ह्य सक्तत् सक्तदवद्यात् इति, तुल्यं कारणम् अन्येषाम् आज्यस्य चार्थवादे सङ्कीर्त्यते । तस्मादप्याज्यात् अवदातव्यम् इति ।

एकस्मिन् समवत्तशब्दात् ॥३॥ (हे०)

आदित्ये चरौ प्रायणीये श्रूयते, अग्नये स्विष्टकृते समवद्यति इति, आज्यादेकस्माच्च हविषोऽवद्यति इति, मिश्रस्य अन्येन हविषा समवद्यति इति, यदि च आज्यादपि स्विष्टकृतेऽवदीयेत, ततश्चोदकेन प्रापणीये आज्याव-

नाने क्रियमाने समपद्यति इत्युपपद्यते । इतरथा चरोरे
कस्मात् अपद्यति इत्यभविष्यत् ।

आज्ये च दर्शनात् स्विष्टकृदर्थवादस्य ॥४॥ (हि० ३)

धोषे च आज्ये स्विष्टकृत्यैवादौ भवति अपदाय अप
दाय ध्रुवां प्रत्यभिघारयति, स्विष्टकृतेऽपदाय न ध्रुवां
प्रत्यभिघारयति, न हि तत् परामाहुतिं यज्यन् भवति
इति, प्रत्यभिघारणस्य एतत् प्रयोजनं दर्शयति, तत् परा
माहुतिं होष्यति इति । सौविष्टकृते वृत्ते तत् पराहुति
र्नास्ति इति न प्रत्यभिघार्येत । स्विष्टकृत्यै ध्रुवायां भवति
प्रत्यभिघारणम् इति दर्शयति ।

अग्नेपत्वात् नैवं स्यात्सर्वादानात् अग्नेपता ॥५॥

(सि०)

नैव, धोवाज्यात् स्विष्टकृटिहम् अपदातव्यम् इति ।
कस्मात् । अग्नेपत्वात् । कुतो न अस्य शेष । सर्वादानात् ।
साधारण्यान्न ध्रुवायां स्यात् ॥ ६ ॥ (आ० नि० १)

ननु उपाशुयाजार्थं गृहीते यत् ध्रुवायां शिष्ट, तत् शेष
भूतम् । नैतत्, साधारणं हि तत्, उपाशुयाजाय, अन्ये
भ्यश्च प्रयोजनेभ्यः । यावत् आज्येन यष्टव्यं, तत् तत्
आज्यं प्रयोजयति । यस्य यस्याज्यं, तस्य तस्यैव ग्रहीतव्यं
सम्बन्धव्यञ्जक इति, तस्मात् साधारणं धोषम् आज्यम् ।
दर्शयति च, सर्वस्मै या एतत् यज्ञाय गृह्यते यत् ध्रुवायाम्
आज्यम् इति । किमता यथेवम् इति । यत् साधारणम्

उपांशुयाजाय अवत्तं ध्रुवायामाज्यं, तेन अन्यानि प्रयोजनानि कार्याणि, न तु तत् प्रतिपाद्यं, यद्धि कृतप्रयोजनम् आकीर्णकरम् अवतिष्ठते, तत्, प्रतिपादयितव्यम् इति, क्वचिच्च, यत्प्रतिपादयितव्यम्, तत् एवं प्रतिपादयितव्यम् इति, यत्तु प्रयोजनवत् उपात्तं तत् न प्रतिपादयितव्यम् । तस्मात् न ध्रुवायां उपांशुयाजस्य सौविष्टकृतञ्च कश्चित् शेषः प्रतिपादनीयः यथा यत्र एकस्यामुखायां बहूनामोदनः शृतो भवति, तत्र एकस्मिन् भुक्तवति, न, तस्य शिष्टं भृत्येभ्यः प्रतिपादनीयमुखायामस्ति इति गम्यते, प्रयोजनवद्धि तत् । एवम् उपांशुयाजान्येऽपि द्रव्यम् इति ।

आह जुह्वां तर्हि आज्यस्य शेषो भविष्यति, चमसवत्, यथा चमसेषु ग्रहेषु च सोमस्य चोदनया इति । तत्र प्रत्याह,

अवत्तत्वाच्च जुह्वां, तस्य च होमसंयोगात् ॥७॥

(आ० नि० २)

ध्रुवायां तावत् नास्ति शेषः उपांशुयाजस्य साधारणत्वात् इत्युक्तम् । अथ कस्मात् न, जुह्वां यच्छिष्टं, तेन शेषकार्यं यथा होमार्थं चमसे शेषः इति । उच्यते, यत् जुह्वामवत्तं तत् सर्वं होमेन सम्बद्धं, तस्मात् न जुह्वां शेषः

चमसवदिति चेत् ॥ ८ ॥ (आभा०)

इति पुनर्यदुक्तं, तत्परिहर्तव्यम् ।

न चोदनाविरोधाद्द्वि प्रकल्पनत्वाच्च ॥ ९ ॥

(आ० नि० ३)

नैतदेवम् । कुतः । चोदनाविरोधात्, सोमस्य अग्ने
र्वीहीत्यनुपपत्करोति इति तत्र चोदना । अपि च, तत्र
ऐन्द्रवायवं गृह्णाति इत्येवमादीनि ग्रहणानि न सोम
संयुक्तानि, हवि प्रकल्पमान्येव, इह पुनर्होमसंयोग, चतु
र्होतृत्वं जुहोति इति ।

उत्पन्नाधिकारात्सति सर्ववचनम् ॥ १० ॥ (आ० नि०

अथ यदुक्तम्, तत् सर्वेभ्यो हविभ्यः समवद्यति
इति । उच्यते, उत्पन्न शेषमधिकृत्य एतत् उच्यते, न अवि
शेषं, तस्मात् ये इह शेषास्तेभ्यः सर्वेभ्य इति, यथा सर्व
चोदनी भुक्त, सर्वे ग्राह्या भुक्तवन्त इति प्रकृतापेक्ष
सर्वशब्द, एवम् अत्रापि इति ।

जातिविशेषात् परम् ॥ ११ ॥ (आ० नि० ४)

अथ यदुक्तम्, प्रापणीये केवले चरौ समवत्तशब्दो न
अवकस्यते, यदि न तत्र चोदकेन आख्यादपि स्त्रिष्टकद
वदानम् इति । उच्यते, असत्यपि आख्यात् शेषकार्ये
समवत्तशब्दो जातिविशेषापेक्ष उपपद्यते, चोदमजाति
माज्यजातिं च अपेक्ष । अनुवादो हि स, यथासम्भव
च अनुवाद कस्योक्त ।

अन्त्यमरेकार्थे ॥ १२ ॥ (आ० नि० ५) ॥

अथ यदुक्तम् स्त्रिष्टकदर्थे, ध्रुवायामभिधारणं दर्श

यति इति न तत् स्विष्टकृद्दर्शं, शेषाभावात् इत्युक्तम् ।
तस्मात् अयं तस्यार्थः, न हि तत्र आहुतिं यज्यन् भवति
इति न रेक्ष्यते, ध्रुवातो यदि आहुतिः अपरा हीतव्या
भवेत् न च प्रत्यभिचार्येत । ध्रुवातः किल रिच्येत, न
रेक्ष्यते अपरस्या आहुतेः अभावात्, किं प्रत्यभिधारणेन
इति ॥ (३ ॥ ५ ॥ १ अ०) ॥

— ० —

साकप्रस्थायी शेषकर्माननुष्ठानाधिकरणम् ।

साकं प्रस्थायी स्विष्टकृदिडञ्च तद्वत् ॥ १३ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, साकं प्रस्थायीयेन यजेत इति ।
तत्र सन्देहः, चिं स्विष्टकृदिडम् अस्ति, नास्ति ? इति ।
अस्ति इति ब्रूमः । कुतः ? । दर्शपूर्णमासविकारो
हि साकं प्रस्थायोयम्, इति । एव प्राप्ते ब्रूसः, नास्ति
इति । कुतः ? । अशेषत्वात्, सर्वादानाच्च अशेषता ।
कथम् ? । एवं तत्र श्रूयते, आज्यभागाभ्यां प्रपथ्य आग्ने-
येन पुरोडाशेन अग्नीध्रे स्नुचौ प्रदाय सह कुम्भीभिरभि-
क्रामन् आह इति । तस्मात् न ततः शेषकार्यम् इति ॥
(३ । ५ । २ अ०) ॥

— — —

चोदकानुपहाय कर्त्तव्यम् ऋति । एवं प्राप्तिं व्रज ,
 मोक्षमार्गां च घटेषु न कर्त्तव्यम् इति च गच्छेत् न ऋति
 दिग्यते । कुत १ । अग्रेषत्वात् मर्यादानात् अग्रेषता ।
 तत्रापि हि घटेरेव होतुम् प्रतिष्ठन्ते, यत् पयोपहाय
 सुरापहाय गृह्णन्ति इति, अहस्य सत्यपि तत् द्रव्यम्
 अभिगृहीतमभ्यनुक्रमम् अभ्यायानित नैवतां प्रति । यथा
 गृहीतान् घटानृत्विज पाददत्ते, चाग्निनमभ्यर्च्य, सारस्वत
 वज्रा ऐन्द्र प्रतिप्रस्थाता इति, होमायम् अग्रेषादानं भवति,
 होमसयोग्येषां ग्रूयते, उत्तरेऽग्नौ पयोपहान् जुहति
 दक्षिणेऽग्नौ सुरापहान् जुहति इति ।

तद्वच्च ग्रेषवचनम् ॥ १५ ॥ (यु०)

एतमेव म्याय, ग्रेषवचनमुपोदमयति । उच्छिन्नदृष्टि,
 न सर्वं जुहोति इति, सर्वहोम प्राप्ते, प्रतिषेधोऽवकम्पत ।
 वाचनिकत्वाय श्विष्टकृदि न भवति, तस्य अन्ययोप
 योगवचनात्, घ्राघ्नं परिक्रीणीयादुच्छेषणस्य पातारम्
 इति, अपरस्यापि ग्रेषस्य वाचनिको विनियोग, गताश्च
 णायां विचारयन्ति इति । (३ । ५ । ३ अ०) ।

मध्यरह दी तिष्ठति दक्षिणेनां सकृदनुष्ठानाधिकरणम् ।

द्रव्यैकत्वे कर्मभेदाव्यतिकर्म्म क्रियेरन् ॥ १६ ॥

(पृ०)

अस्ति सर्वपृष्टेति इन्द्राय राघस्ताराय, इन्द्राय घार्ह
 ताय, इन्द्राय वैरुपाय, इन्द्राय वैराजाय इन्द्राय मातराय

इति । तत्र पुरोडाशो बहूनां कर्मणां साधारणः । तत्र सन्देहः, किं प्रति कर्म, स्विष्टकृदिडं कर्तव्यं, सकृदेव वा? इति । किं प्राप्तम् चोदनानुग्रहात् प्रति कर्म, कर्तव्यम्, एकस्मिन् अपि द्रव्ये बहुत्वात् कर्मणाम् ।

अविभागाच्च शेषस्य, सर्वान् प्रति अविशिष्ट-
त्वात् ॥ १७ ॥ (सि०)

सकृदेव कर्तव्यम् इति ब्रूमः अविभागात् शेषस्य, न अत्र विभागः सर्वेषां कर्मणां पुरोडाशस्य, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृदवदातव्यम्, एकश्चासौ उत्तरार्द्धः, ततोऽवदीयमाने न गम्यते विशेषः, कस्य अवत्तम्, कस्य न इति, एवम् इडायायपि । तस्मात् सकृत् अवदातव्यम् इति । (३।५ । ४ अ०) ।

—

ऐन्द्रवायवग्रहे द्वि शेषभक्षणाधिकरणम् ।

ऐन्द्रवायवे तु वचनात्प्रतिकर्म भक्षः स्यात् ॥ १८

अस्ति ज्योतिष्टोमः, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र ऐन्द्रवायवे ग्रहे सन्देहः, किं सकृत् भक्षणम्, उत द्विः? इति सोमसंस्कारार्थत्वात् सकृत् इति प्राप्ते ब्रूमः, ऐन्द्रवायवे द्विभक्षयितव्यम् इति । कुतः? । वचनात्, वचनमिदं भवति, द्विरैन्द्रवायवस्य भक्षयति, द्विर्ह्येतस्य वषट्करोति इति, नास्ति वचनस्यातिभारः । (३।५।५ अ०)

—

सोमे शिवमचवादिहरणम् ।

सोमेऽवचनाद्ब्रह्मो न विद्यते ॥ १९ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे, समामनन्ति सोमान् । तेषु सन्देहः , किं तेषां श्रेयो भक्षयितव्यं , उत न ? इति । किं प्राप्तम् , सोमे भक्षो न विद्यते । तस्मात् ? । अवचनात्, न शक्यम् असति वचने पध्यवसातुम् भक्षणम् । तस्मात् सोमश्रेयो न भक्षयितव्य इति ।

स्याद् वा अन्यार्थदर्शनात् ॥ २० ॥ (सि०)

भवेत् वा भक्षः , अन्यार्थं हि वचनं भक्षं दर्शयति , सर्वतः परिहारमाश्रितं भक्षयति , भक्षिताप्यायितायम शान् दक्षिणस्यानसोऽवसथ्ये सादयन्ति इति । न असति भक्ष्ये एवञ्चातीयका भक्षविशेषा सम्भवन्ति ।

वचनानि तु अपूर्वत्वात्तस्मात् यथोपदेशं स्युः

॥ २१ ॥ (आ० नि०)

ननु दृग्गममिदं, प्राप्तिर्वक्तव्या । उच्यते, वचनानि तर्हि भविष्यन्ति, सर्वतः परिहारमाश्रितं भक्षयति । तस्मात् सर्वा दिशः शृणोति इति विशिष्टं भक्षणं विधीयते । अपूर्वत्वात् भक्षानुवादी न अवकल्पते । अपि च, एवम् अपूर्वम् अर्थं विदधत अर्थवक्ता भविष्यति । तस्मात् यत्र एव विशिष्टं भक्षणं श्रूयते, तत्र एव भवति, न अतिप्रसज्यते (१।५।६ अ०) ।

चमसिनाम् शेषभवाधिकरणम् ।

चमसेषु समाख्यानात्संयोगस्य तन्निमित्तत्वात् ॥२२

ज्योतिष्टोमे एव श्रूयते, प्रैतु होतुश्चमसः प्र व्रह्मणः प्रोक्षातृणां प्रयजमानस्य प्रयन्तु सदस्यानाम् इति । तत्र सन्देहः, किं चमसिनाम् 'अस्ति भक्षः', न ? इति । किं प्राप्तम् ? न इति ब्रूमः, नातिप्रसज्यते इति उक्तम् ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, चमसेषु अस्ति भक्षः इति । कुतः ? । समाख्यानात्, होतुश्चमसो व्रह्मणश्चमसः उक्षातुश्चमसः इति समाख्यया निर्दिश्यते, होता यत्र चमति चमिष्यति अचमीद्वा स होतुश्चमसः । यद्यत्र होता न चमेत् न होतुश्चमसो भवेत्, तस्मात् चमति इति ।

आह, का अस्य लिङ्गस्य प्राप्तिः ? इति सामर्थ्यम् इति ब्रूमः, होतुः चमसेन प्रैतव्यम्, यदि च अत्र होता न चमेत्, न शक्यं भवेत् होतुश्चमसेन प्रैतुम् । न च, अत्रान्यत् होता ओदनादि चमिष्यति, सोमचमसः इति हि तं समाचक्षते । अपि च, न तद्दोतुर्द्रव्यं यजमानस्य तत् द्रव्यम्, होतुः तत्र चमनं कर्तव्यम् । सोमे च भक्ष्यमाणे तेन होमोऽवकल्पते, पवित्र हि सोमो, न तस्मिन् भक्षिते पात्र व्यापद्यते, तत्र चमसेन शक्यते होतुम् । वचन-प्राप्ताख्यात् उच्छिष्टेन होष्यति इति चेत् । नैतदेवम्, अस्ति अवकाशे वचन बाधकं भवति, अस्ति च अवकाशः सोमभक्षणं, तस्मात् चमसिभिर्भक्षयितव्यः सोमः इति ।

अथ तक्षणादीनि आश्रीयेरन् । तथा सम्बन्धापह्नात् अतश्चमसतैव स्यात्, द्रव्यान्तरं स्यात् । तस्मात् च

अत्राध्वणस्य सोमं प्रतिषेधति, स यदि राजस्य वैश्व वा
याजयेत्, स यदि सोमं विभजयिषेत् न्यग्रोधस्तिभीराध्वत्य
तां सपिथ्य दधनि उन्मृज तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, न सो
मम् इति भक्षानिष्ठन्ति दर्शयति । सा एषा भक्षायज्ञा
एव सत्युपपद्यते, यदि चमसिनोऽस्ति भक्ष, तस्मात् अस्ति
इति मन्यामहे । (१।५।७।) ।

—

उद्गातृणां सः सुव्रजस्तेन भक्षधिकारम् ।

उद्गातृचमसमेका श्रुतिसंयोगात् ॥२३॥ (१म पृ०)

अस्ति ज्योतिष्टोम, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत
इति । तत्र अस्ति, प्रेतु होतुचमस प्रव्रज्य प्रोद्गातृणाम्
इति । तत्र अस्ति समाख्यातात् भक्ष इत्युक्तम् । तत्र
सन्देहः किमिह एव एन चमसम् उद्गाता भक्षयेत्, उत
सर्वे भक्षयेयुः ? अथ सुव्रजस्तेन कन्दोगा भक्षयेयुः
अथ वा सः सुव्रजस्तेन ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
एको भक्षयेत् उद्गातैव । कुत ? । श्रुतिसंयोगात्, उद्गा
तैश्च युक्ता सयुज्यते, चमसेन प्रोद्गातृणाम् इति ।

अनु बहुवचनं श्रूयते तत्र बहुधा भक्षयेयुः । उच्यते
श्रूयते बहुवचनं, तत् उद्गातृप्रातिपदिकगतं, तत् विवक्षितं
सत् उद्गातृबहुवचनं श्रूयात्, उद्गातृप्रातिपदिकगतं, तत्र बहुवचनं श्रूय
माद्यम्, अपि न शङ्कया उद्गातृभेदः कर्तुम् । तस्मात्
अविवक्षितं बहुवचनम्, अनुमानं हि एतत्, बहुधा चमस
इति । कथं ? । यत् बहुषु भक्तिपदिकं वर्तते, ततो बहु

वचन भवति, बहुवचनं तु ततो दृश्यते, प्रोक्षातृणाम् इति । तस्मात् नूनं, बहुनां चमसः इति अनुमानं, प्रत्यक्षं तु एक उद्गाता, न द्वितीयः, न तृतीयः । अनुमानाच्च प्रत्यक्षं कारणं बलवत् भवेत् । तस्मात् एकस्य चमसः, सचोद्गातुः इति ।

सर्वे वा सर्वसंयोगात् ॥ २४ ॥ (२य पू०)

सर्वे वा भक्षयेयुः एकस्मिन् उद्गातरि भक्षयति बहुवचनं प्रमादाधीतम् इति गम्यते, न हि तत् अनूयते, न विधीयते इति । ननु सर्वेष्वपि भक्षयत्सु उद्गातृशब्दः प्रमादो गम्यते । उच्यते, लक्षणार्थोऽपि तावत् सम्भविष्यति, उद्गातृप्रभृतयः इति ।

स्तोत्रकारिणां वा तत्संयोगाद्बहुश्रुतेः ॥ २५ ॥

(३य पू०)

उच्यते नैतदस्ति, बहूनां चमसः इति । कुतः ? । उद्गातृशब्दस्य चमसेन सम्बन्धः प्रत्यक्षेण वाक्येन, बहुवचनस्य पुनः उद्गातृशब्देन श्रुत्या सम्बन्धः, अन्येन ऋत्विजा तु बहुवचनस्य नैव कश्चित् अस्ति सम्बन्धः । तस्मात् बहूनां चमसः इत्यनुपपन्नम् इति । अत्र उच्यते, शक्तोत्थयमुद्गातृशब्दो बहुत्वं वदितुम्, क्रियायोगेन, उद्गायन्ति इत्युद्गातारः । के ते ? । प्रस्तोता उद्गाता प्रतिहर्ता इति, तदेतेन बहुवचननिर्देशेन आनुमानिकक्रियायोगनिमित्त उद्गातृशब्दो विवक्षित इत्यवगमिष्यामः । बहुवचनं हि

एवमवकृत् भविष्यति, उद्गाष्टशब्दः । तस्मात् स्तोत्र
कारिणां चसस इति ।

सर्वे तु वेदसंयोगात् कारणादेकदेशे स्यात्

॥ २६ ॥ (सि०)

सर्वे छन्दोगा सह सुमहत्प्रज्ञा भवयेयुः । किमिति ? ।
गानसंयोगात् इति नाय पक्ष उपपद्यते । कथं ? । एक
स्तत्र उद्गानेन सम्बन्धः, इतरो गानेन, अन्यहि गानम्,
अन्यदुद्गानं, गीतिमात्रं गानं लौकिकं वैदिकञ्च । द्वितीय
साम्ने पर्व, उत्पूर्वस्य गायते अभिधेयं प्रसिद्धम् । तत्र एक
एवोद्गाथं करोति इति एक एवोद्गाता, न बहवः ।
तस्मात् उद्गानसंयोगात् बहुव्रीहि भविष्यति इत्येतदपि
नोपपद्यते । कथं ? तर्हि, वेदसंयोगात्, औद्गात्रं नाम
प्रवचनं, तथा, औद्गात्राणि कर्माणि, औद्गात्रस्य कर्त्ता वा
अध्येता वा उद्गातेत्युच्यते । कथं ? । उद्गातुं कर्म,
औद्गात्रम्, इति प्रसिद्धम् एवञ्चेत् व्यक्तम् औद्गात्रस्य कर्त्ता,
उद्गातेति गम्यते । यस्य उद्गाता प्रसिद्धः, तद्विशिष्टं कर्म
अनाख्यातमपि औद्गात्रम् इति वदति । शब्दः, यस्य
औद्गात्रं प्रसिद्धः, स तस्य कर्त्तारमुद्गाता इति वदति, अना
ख्यातमपि, यथा यस्योद्मेघं प्रसिद्धः, स तस्य अनाख्या
तमप्यपत्यमोद्मेघं इति श्रुते, यस्य औद्मेघं, स तस्य
पितरमनाख्यातमप्युद्मेघं प्रतिपद्यते । एवम् औद्गात्रं
सम्बन्धात् उपपद्यते उद्गाष्टशब्दः, प्रस्तोतापि उद्गातापि

प्रतिहर्त्तापि, सुब्रह्मण्योऽपि । एव बहुवचनम् उद्गातृशब्दश्च
उभयम् अप्युपपन्न भविष्यति, न च अन्यः कश्चित् दोषः ।

तस्मात् औद्गात्रेण सखडाश्चत्वार उद्गातृचससं भक्ष-
येयुः इति । यत्र कारणमस्ति, तत्रापसुब्रह्मण्या उद्गातारः,
यथा, उद्गातृशब्दः, विनिष्पद्योद्गातारः साक्षा सुवते इति
स्तोत्रकारिषु, यथा इदमपि वचनम्, उद्गातारो नापव्या-
हरेयुक्तमायासेषोत्तमा इति अपसुब्रह्मण्यानामिव ॥ (३.५।
८ अ०) ।

ग्रावस्तुतोऽपि सोमभक्षणाधिकारणम् ।

ग्रावस्तुतो भक्षो न विद्यतेऽनाम्नानात् ॥२७॥

(पू०)

ज्योतिष्टोमे ग्रावस्तुन्नामहोत्पुरुषः । तत्र सन्देहः,
किं स सोम भक्षयेत्, न ? इति उच्यते, ग्रावस्तुत् न भक्ष
येत् कुतः ? । यतोऽस्य भक्षं नामनन्ति । हारियोजने
चमसि नामाधिकारः इति मन्यमान एवं ह स्माह, ना-
स्यान्नायत भक्षः इति ।

हारियोजने वा सर्वसंयोगात् ॥२८॥ (सि०)

हारियोजनस्य वा ग्रावस्तुतं भक्षयितारं मन्यामहे,
एवं हि आमनन्ति, यथा चमसमन्यांश्चमसिनो भक्षयन्ति ।
अथैतस्य हारियोजनस्य सर्वे एव लिप्सन्ते इति । यदा
हारियोजनस्य सर्वे लिप्सन्ते, तदा ग्रावस्तुदपि इति ।

चमसिना वा सन्निधानात् ॥२६॥ (आ०)

यागध् पक्ष व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति प्रावस्तुतो
हारियोजने भक्ष इति चमसिनो तत्र अधिकारी न सर्वे
पाम् । कथम् । चमसिनान् एष विभाग , चमसिन अन्या
यमसान् यथा, चमसं भक्षयन्ति इत्यनूय, चमसिन एव
वदति, अथैतस्य हारियोजनस्य सर्वे एव क्षिप्सन्ते इति ।
एकं हीदं वाक्यम्, अथैतस्य इत्ययगध्प्रयोगात्, अनन्तर
वृत्तमपेक्षते, अथ सर्वे एव इत्येयगध्, सामर्थ्यात् सर्वान्
पूर्वप्रकृतानपेक्षते, अतो मन्थामहे, यथा चमसमन्यायमसां
यमसिनो भक्षयन्ति इत्यनेन पूर्वेण, अथैतस्य हारियोज
नस्य इत्येतस्य एकवाक्यता भवति इति । तेन चमसिनां
सन्निहितामाम् एष विभागी, यथा चमसमन्यत्र, हारि
योजने तु सर्वे एव इति ।

सर्वेपा तु विधित्वात्तदधा चमसि श्रुति ॥३०॥

(आ० नि०)

तुगध् पक्ष व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, चमसिन एव
हारियोजने क्षिपमन्ते इति, सर्वे तु विधीयन्ते हारियो
जने, सर्वे भक्षयन्ति इति, न पुन , चमसिन इति सम्बन्ध
शक्यते विधातुम्, हो हि सम्यन्तो अस्मिन् वाक्ये अपूर्वो न
शक्यते विधातुम् । तस्मात् अन्या वचनम्यति ।

का पुनरसौ ? । यथा चमसमन्यायमसांयमसिनी
भक्षयन्ति इत्यनुवाद , चमसिनयमसान् भक्षयन्त्येव, ते
भक्षयन्तो यथा चमसमेव, अथैतस्य हारियोजनस्य न

केवलं चमसिनः, सर्वे एव इति । किमेवं भविष्यति ? ।
 सर्वशब्दश्च सर्वान् वदन् न एकदेशे कल्पितो भविष्यति । न
 च, द्वौ सम्बन्धौ अपूर्वौ एकस्मिन् वाक्ये भविष्यतः । तस्मात्
 एष पक्षो ज्यायान् इति तदर्थं हि एषा चमसिभ्युतिः,
 हारियोजनस्य प्रशंसार्था, चमसिनः कीर्त्यन्ते हारियोजनम्
 प्रशंसितुम् । कथम् ? । महाभागो हि हारियोजनः,
 यस्मात् तत्र सर्वे लिप्सन्ते, अन्यान् चमसान् एकैकः, न ते
 महाभागाः, न्यूना हारियोजनात् इति । (३।५।६ अ०) ।

वषट्कारणस्य भक्षनिमित्तताधिकरणम् ।

वषट्काराच्च भक्षयेत् ॥ ३१ ॥

अथ किं समाख्यैवैका भक्षकारणम् ? न इति ब्रूमः,
 वषट्काराच्च भक्षयेत्, वषट्कारश्च भक्षणे निमित्तम् ।
 कथम् ? । वचनात्, एवं हि श्रूयते, वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः
 इति, भक्षणस्य अप्राप्तत्वात्, न प्राथम्यविधानार्थं एष शब्दः,
 प्राथम्यविशिष्टं भक्षणमेव विदधाति इति । (३।५।१० अ०) ।

होमाभिषवयोरपि भक्षनिमित्तताधिकरणम् ।

होमाभिषवाभ्याञ्च ॥ ३२ ॥

अपरमपि कारणं होमाभिषवौ । कथम् ? । हविर्धाने
 ग्रावभिरभिषुत्याहवनीये हुत्वा प्रत्यञ्चः परेत्य सदसि
 भक्षान् भक्षयन्ति इति, न तावत्, एष क्रमो विधीयते,

होमि निर्वृत्ते ततो भक्षणस्य अप्राप्तत्वात् । इदोय क्रमयो
विधानात्, अभिपुत्य हुत्वेति वाक्यमिदमेत । अर्थेन च
प्राप्तत्वात् अस्य क्रमस्य । न हाकते प्रयोजने कथित् प्रति-
पादनमर्थेति । न च, भक्षणाङ्गभावेन होमाभिपवौ चो
द्येते । अभिपवस्य होमार्थत्वात्, होमस्य च फलार्थत्वात् ।
तस्मात् होमाभिपवयो कर्तृणां भक्षणं विधीयते, येऽभिपु
श्वन्ति जुह्वति च, ते भक्षयन्ति इति । (३।५। ११ अ०) ।

वपट्कर्त्तादीनां चमसे श्रीमभवाधिकरणम् ।

प्रत्यक्षोपदेशाच्चमसानामव्यक्तं शेषे ॥३३॥(पू०)

इदं श्रूयते, प्रैतु होतुयमसं प्र वद्वणं प्रोदगातृणाम्
इति । तत्र सन्देहः, चमसेषु होमाभिपवयो कर्त्तारो
वपट्कर्त्तारस्य किं भक्षयेयुः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
न भक्षयेयुः प्रत्यक्षोपदेशाच्चमसानां चमसिनः प्रति । प्रैतु
होतुयमसं इत्येवमादिभिर्विधेयपक्षेन, होमाभिपवका
रिणां सामान्यवाक्येन, यः सोमो भक्षणेन सस्कर्त्तव्यः, स
चमसेषु चमसिभि इति, अथ इदानीमन्यत् निमित्तं क्व
भविष्यति ? । अव्यक्तं सामान्यनिमित्तं क्व ? । शेषे भवि
ष्यति, यत्र न चमसिनः ।

स्यात् वा कारणभावात् अनिर्देशश्चमसानाम्
कर्त्तृस्तद्वचनत्वात् ॥३४॥ (सि०)

स्यात् वा चमसेषु वपट्कर्त्तादीनां भक्षः, प्राप्यते हि

तेषां तत्र कारणम्, न च प्रतिषिध्यते । ननु चमसिनाम् प्रत्यक्षोपदेशान्निवर्त्तेरुन् । उच्यते, अनिर्देशश्चमसानाम् कर्तुंस्तद्वचनत्वात्, प्रैतु होतुश्चमसः इत्येवमादयः शब्दाः न शक्नुवन्ति वषट्कर्त्तादीन् प्रतिषेद्धुम्, उपदेष्टारो हि ते, न प्रतिषेद्धारः, तस्मात् वषट्कर्त्तादयोऽपि चमसेषु भक्षयेयुः ।

चमसे चान्यदर्शनात् ॥३५॥ (यु०)

चमसे चान्यांश्चमसिनो दर्शयति, चमसांश्चमसाध्वर्यवे प्रयच्छति । तान् स वषट्कर्त्ते हरति इति । एको हि स्वश्चमसो वषट्कर्त्ते क्रियते, तेन बहुहरणदर्शनं न अव-
कल्पते, यदि वषट्कर्त्तादयो न चमसेषु भक्षयेयुः । तस्मात् भक्षयन्ति इति । (३ । ५ । १२ अ०) ।

अथ यत्रैकस्मिन् पात्रे बहवो भक्षयन्ति, कः तत्र क्रमः ? इति । उच्यते,

होतुः प्रथमभक्षाधिकरणम् ।

एकपात्रे क्रमादध्वर्युः पूर्वी भक्षयेत् ॥३६॥ (पू०)

तस्य हि क्रमो भक्षयितुम्, यस्य हस्ते सोमः ।

होता वा मन्त्रवर्णात् ॥३७॥ (सि०)

होता वा पूर्वी भक्षयेत्, मन्त्रवर्णात्, मन्त्रवर्णो हि तथा, होतुश्चित् पूर्वं हविरस्य माशत इति, तथा होतेव नः प्रथमः पाहि इति ।

वचनाच्च ॥ ३८॥ (हे० १)

वचनमिदं भवति, वषट्कर्तुः प्रथमभक्षः इति ।

यचनमेव इदम्, न मन्तव्यम्, अनेकगुणविधानात् अवि-
यचितं प्राचम्यम् इति । अप्राप्तत्वात् प्राचम्यस्य, नायम्
अनुवादः, विधिरय । समामेव च विदधतो नानेकगुण
विधानं दुष्करम् ।

कारणानुपव्याञ्चि ॥ ३६ ॥ (हि० २)

प्रथमं हि घटकरणं निमित्तं होतुः, ततो होम
अध्वर्योर्निमित्तं, निमित्तानुपव्याञ्च नैमित्तिकानुपव्या-
क्रमानुरोधः । (१।५।१९ अ०) ।

—

अध्वानुग्राहपूजताधिकरणम् ।

वचनादनुज्ञातभक्षणम् ॥ ४० ॥

अथ य एकपात्रे सोमोऽनेकेन भक्ष्यते, किं तत्र अनु-
ज्ञाप्य अमनुज्ञाप्य या भक्षयितव्यम्, उत अमनुज्ञाप्य एव ?
इति । लाघवादनियमे प्राप्ते उच्यते, अनुज्ञाप्य भक्षयि-
तव्यम् इति । कस्मात् ? । यचनात्, इदं यचनं भवति,
तस्मात् सोमो नानुपपद्यतेन पेय इति, उपघ्नानं च अनु-
ज्ञापनम् । प्राप्तिस्त्वनेतत् ॥ (१।५।१४ अ०) ।

—

वैदिकवचनेनानुग्राहपूजताधिकरणम् ।

अद्यानुग्राहेन भक्षयितव्यम् इति म्यते, किं लौकि-
केन यचनेन अनुग्राहयितव्यम्, उत वैदिकेन ? इति ।
अनियमात् लौकिकेन इति प्राप्ते उच्यते,

तदुपहृत उपहृत्यस्वेत्यनेन अनुज्ञापयेल्लिङ्गात् ॥४१॥

अनुज्ञापनलिङ्गोऽयम् मन्त्रः, लिङ्गात् अनुज्ञापने समा-
ज्जातः, सामर्थ्यात् विनियुज्यते, तत्र कृतेऽर्थे लौकिको नि-
वर्तते । (३।५।१५ अ०) ।

वैदिकवाक्येन प्रतिवचनाधिकरणम् ।

तत्त्वार्थात्प्रतिवचनम् ॥४२॥

एतदवगतम्, तदुपहृत उपहृत्यस्वेत्यनेन अनुज्ञापयेत्
इति । अथ प्रतिवचने सन्देहः, किं लौकिकं प्रतिवचनम्
उत, एतदेव ? इति । किं प्राप्तम्, एतत् वैदिकं, प्रश्ने
विनियुक्तम् । लौकिकम् अन्यत् प्रतिवचनं भवितुमर्हति ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, तत्र एतमेव प्रतिवचनम् इति ।

ननु प्रश्नलिङ्गमेतत् उपहृत्यस्व इति । उच्यते, यदस्य
पूर्वम् उपहृतः इति प्रतिवचनस्य समर्थम्, तत् प्रतिवचन-
कार्ये भविष्यति । आह विपरीतमेतत् समान्नातं, पूर्वं
हि प्रश्नेन भवितव्यम् ततः प्रतिवचनेन । उच्यते, अर्थात्,
पूर्वं, प्रतिवचनकार्ये भविष्यति, अर्थो हि क्रमाद्वलीयान्
इति । (३ । ५ । १६ । अ०) ।

एकपात्राणामनुज्ञापनाधिकरणम् ।

तदेकपात्राणां समवायात् ॥४३॥

इदं सन्दिह्यते, किं यः कश्चित् अनुज्ञापयितव्यः उत

समानपात्र इति । अविशेषाभिधानात् य कश्चित्, इति इति प्राप्ते उच्यते, तत् स्वल्पनुज्ञापनमेकपात्राणां स्यात् । कुत ? । अनुज्ञापनम् इष्टाद्वयम्, अनुज्ञापनस्य च एतद्रूपम्, यत्र अग्नौ कर्त्तव्यम् अग्नौ चिकीर्षेत्, सोऽनुमन्यन् इति सूत्रे, सद्यभोजनादि वा प्राचरितुकामयित्तम् अन्यस्यानु कुनयति । तदेतत् नानापात्रेषु नैव सम्भवति, न हि तत्र अन्येन कर्त्तव्यम्, अग्नौ वा चिकीर्षति इति, सद्यभोजनादौ वापदार्थं सम्मानयति । एकपात्रे तु सीमे साधारणे सस्कर्त्तव्ये न्यायेन समो विभागो प्राप्नोति, तत्र अविभक्त्य पीयमाने कदाचित् अन्येन पातव्यम् अन्य पिवेत्, तत्र अनुज्ञापन सम्भवति, त्वया अर्घं पातव्यं, मया अर्घं कदाचित् अहमभ्यधिकं न्यूनं वा पिवेय, तदनुज्ञातुमर्हसि इति, एकपात्रे वा पानं त्वया सहाधरन् अष्ट तव चित्तप्रसादनं व्याहृत्याम् इति सम्भवत्वनुज्ञापना । तस्मात् एकपात्रेऽपि एतत् स्यात् इति । (१ । ५ । १० अ०) ।

मयं यदुर्भवाभितापिहरणम् ।

याज्यापनयेनापनीतो भक्ष प्रवरवत् ॥४८॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोम, तत्र ऋतुयागेषु श्रूयते, यजमानस्य याज्या सोऽभिप्रेष्यति होतरेतत् यजेति स्वयं वा निपद्य यजति इति । यदा स्वयं यजति, तदा सम्यक्, किमस्य भक्षोऽस्ति, नास्ति ? इति तदुच्यते, याज्यायाम् अपमोय मानायां नापनीयेत भक्षणम्, होतुरेव तु भक्षणं स्यात्

न यजमानस्य इति । कुतः ? । अन्या हि याज्या अन्यत् भक्षणं, न च, अन्यस्मिन् अपनीयमानेऽन्यत् अपनीयते । यथा तस्यामेव याज्यायाम् अपनीयमानायां प्रवरो नापनीयते, तद्वदेतदपि इति ।

ननु याज्याया अधि वषट्करोति इति, यत्र याज्या तत्र वषट्कारः, यत्र वषट्कारः, तत्र भक्षणमपि इति । न इत्युच्यते, न तावत् याज्यायाम् अवयवभूतौ वषट्कारः, येन याज्याऽग्रहणेनासौ न गृह्यत । यत्तु, तस्या अधि वषट्करोति इति, अन्येनापि प्रयुज्यमानायां उपरि होता वषट्करिष्यति, याज्यापनयो हि वचनात्, न वषट्कारापनयः, यावद्वचनम्, वाचनिकं भवत्येव, वचनं हि तद्विषयमेव ।

यष्टुर्वा कारणागमात् ॥४५॥ (सि०)

यष्टुर्वा भक्षः स्यात् । कुतः ? । कारणागमात्, भक्षस्य कारणं वषट्कारः, स च याज्यायाम् आगच्छन्तग्राम् आगच्छति, एवं हि श्रूयते, याज्याया अधि वषट्करोति इति ।

नन्वेतदुक्तं, यजमानेनापि प्रयुज्यमानायां होता अधि वषट्करोति इति । नैष समाधिः, अनवानता यष्टव्यम् वषट्कारेण यागः क्रियते, न याज्यामात्रेण । तस्मात् आ वषट्कारात् न अवानितव्यं यजमानेन, अन्यश्चेत् वषट् कुर्यात्, अवान्यात् याजमानः । न च यजेत । यष्टव्ये चासौ चोद्यते, न याज्यामात्रवचने, स्वयं निषद्य यजति इति साङ्गस्य निषद्ययागे विधानात् ।

प्रवृत्तत्वात् प्रवरस्यानपाय ॥४६॥ (आ० नि०)

अथ यत्नः, यथा प्रवरो नापभोगने, एवं भर्त्ताऽपि
इति । उच्यते, अगस्त्यात् प्रवरो न अपभोगने अतिक्रान्तो
इति न यद्यम् अपभोग्येत इति ? भट्टे यावन्तं अनुसूय
मानो यत्नमागच्छ विगुणः स्यात् । न च, विगुणः कदाचित्
अप्यसाधयेत् । न अप्यभोग्येन प्राप्नोति । अद्याप्येत, यत्
गर्वं तद्योग्येन प्रापितं यत् न तस्य तत् प्रापितम्
इति । प्रलतिरियत, अपूर्वस्य अप्यविधानं, यादृशम् उक्तं
तादृशं यत्नं प्रवृत्ते कर्त्तव्यम्, यत्नं न शक्यते यद्यप्य
गर्ह्यते, तद्यप्येव कर्त्तव्यम् । न यद्यप्यविगुणम् इति । तस्मात्
प्रवरस्यानपायो युक्तो न भवत्येव इति । (१।४।१८ प०)

अथ यत्नः १ यत्नः १ यत्नः १ यत्नः १ यत्नः १

फलचमसो नैमित्तिको भक्षयिकारः श्रुतिसंयो-
गात् ॥ ४७ ॥ (प०)

ज्योतिर्लोकाः श्रुतं, न यत्नं रात्र्यं वा धैर्यं वा
याजयेत्, न यत्नं गामं विभक्षययेत् स्यन्धीपक्षिभ्यो
पादस्य ता गन्धिव दधनि उन्मृज्या तमग्नौ भक्ष्यं प्रय
ज्येय सोमम् इति । तद्यप्यस्मिन्, किं फलचमसो भक्ष
यिकारः, उक्त इत्यादिभिरुक्तः ? इति, (किं फलचमसं भक्ष
येत् इत्यर्थः, उक्त फलचमसेन यजेत ? इति) । किं प्राप्तम् ?
फलचमसो नैमित्तिको भक्षयिकारः, भक्षयेन हि श्रुतेन

एकवाक्यता भवति इति, तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत् इति, न,
तेन यजेत इतिशब्दोऽस्ति तस्मात् भक्षविकारः ।

द्रव्याविकारो वा संस्कारस्य तदर्थत्वात् ॥४८॥

(सि०)

द्रव्याविकारो वा फलचमसः फलचमसेन यजेतेत्यर्थः
कथम् ? । यदेतत् भक्षण एतत् सोमसंस्कारार्थं, फलचम-
सस्यापि यदि भक्षणं फलचमससंस्कारार्थं, फलचमसस्या
न्यत्र अनुपयोगादनर्थकम् । अथ भक्षण प्रधान । तथा
न सोमम् इत्यनुवादो नावकल्पते । यदि त्विज्याविकारो
भवेत्, ततः फलचमससंस्कारोऽवकल्पते । तस्मात् द्रव्या-
विकारः ।

आह, कथं यजिसम्बन्धेऽसति द्रव्याविकारो भवि-
ष्यति ? इति । उच्यते, अस्ति यजिसम्बन्धः । कथम् ?
इति । यदि राजन्यं वा वैश्यं वा याजयेत् न्यग्रोधस्तिभीः
सम्पिष्य तम् अस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, याजयितुम् इति गम्यते ।
भक्षसम्बन्धे हि न पूर्वम् उत्तरेण सम्बध्यते, यदि सोम
भक्षणेन संस्कारुमिच्छेत् न्यग्रोधस्तिभीः संस्क्रुर्यात् इति ।
तस्मात् न भक्षणसम्बन्धः, यागो हि प्रकृतोऽस्ति, तेन सह
सम्बध्यते, न दोषो भविष्यति ।

ननु तमस्मै भक्ष प्रयच्छेत् इति वचनात् भक्षसाधनम्
इति गम्यते, न यागसाधनम् इति, भक्षशब्दानन्तर्यात् ।
उच्यते, श्रूयमाणे सम्बन्धे अनर्थकम् इति कृत्वा प्रकृतस-
म्बन्धः इत्युच्यते । कथं तु भक्षसम्बन्धः ? इति । यद्वि

यागद्रव्य भक्षयितव्य, तत् घोदकेन भवति, तस्मात्
भक्षसम्यन्ध सभते, भक्षसम्यन्धेन च यागसम्यन्ध एव
क्षय्यते, यद्वि तेनेष्यते, तत स भक्षो भवति, तस्मात् भक्ष
वचनात् सुतरां तेन दृश्यते इति गम्यते, सैषा व्यवधारण
कल्पमा, तमग्नौ भक्षं प्रयच्छेत्, तमग्नौ भक्ष कुर्यात्
इत्यर्थं, यथा स भक्षो भवति, तथा कुर्यात् इति यदि च
तेन दृश्यते ततोऽयं भक्षो भवति । तस्मात् तेन यदृष्यम्
इति ।

होमात् ॥ ४६ ॥ (छे० १)

होमविशेषवचनं भवति यदान्यायमसान् लुप्तति
अथैतस्य दर्भतरुणकेनोपहत्य जुहोति इति । इत्याविकारि
सति दर्भतरुणकेन इति जुहोतो गुणवचनम् अवकल्पते ।
तस्मादपि इत्याविकारः ।

चमसैव तुल्यकालत्वात् ॥ ५० ॥ (छे० २)

यदान्यायमसान् चमयन्ति, अथैनं चमस चमयन्ति
इति । इत्याविकारि सति चमयनदर्शनं युज्यते न भक्ष
विकारि । तस्मात् अपि इत्याविकारः ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ५१ ॥ (छे० ३)

इतश्च पश्याम इत्याविकार इति । कृत १ । लिङ्ग
दर्शनात् । किं लिङ्गं भवति ? । सोमप्रतिषेधानुवाद

तमस्मै भक्षं प्रयच्छेत्, न सोमम् इति, इज्याविकारे सति
 सोमो न भक्ष्यते । तस्मात् पश्यामः, इज्याविकारः इति ।
 (३ । ५ । १६ अ०) ।

— —

ब्राह्मणानामेव राजन्यचमसानुप्रसर्पणाधिकरणम् ।

अनुप्रसर्पिषु सामान्यात् ॥ ५२ ॥ (पू०)

अस्ति राजसूये दशपेयः, तत्र श्रूयते, शतं ब्राह्मणाः
 सोमान् भक्षयन्ति, दशदशैकैकचमसमनुप्रसर्पन्ति इति ।
 अत्र राजन्यचमसे सन्देहः, किं, तं राजन्या अनुप्रसर्पेयुः,
 उत ब्राह्मणाः ? इति । किं प्राप्तम् ? राजन्याः इति ।
 कथम् ? । दशदशैकैकं चमसम् अनुप्रसर्पेयुः इति अनुप्रस-
 र्पतां सङ्ख्या विधीयते । एकस्यां राजन्यजातौ दशसङ्ख्या
 विधीयते, राजन्यजातिः सैव, तेन त दश राजन्या अनु-
 प्रसर्पेयुः एवं शत ब्राह्मणा राजन्याश्च, तेषु शतशब्दोऽनु-
 वादः । अनुवादसरूपश्च, शतं भक्षयन्ति इति । तस्मात्
 राजन्या राजन्यचमसम् अनुप्रसर्पेयुः इति । केचिदाहुः,
 ब्राह्मणराजन्यानामेकस्मिंश्चमसे भक्षणं विरुध्यते इति । न
 स दोषः, न हि सोमेन उच्छिष्टा भवन्ति इति श्रूयते ।

ब्राह्मणा वा तुल्यशब्दत्वात् ॥ ५३ ॥ (सि०)

ब्राह्मणा वा राजन्यचमसम् अनुप्रसर्पेयुः । कथम् ? ।
 शतं ब्राह्मणाः सोमं भक्षयन्ति इति विधिः श्रुत्या ब्राह्मण-
 गतामेव सङ्ख्यामाह । तस्मात् शतं ब्राह्मणाः, तेषां भक्षणार्थम्
 अनुप्रसर्पतामेकैकस्मिंश्चमसे दशदशोपदिश्यन्ते ।

तस्मात् ब्राह्मणशतस्य दश ब्राह्मणा राजन्यचमसम् अतु
प्रसर्पेयु इति ।

इति शबरस्त्रामिक्ततो मौमांसाभाष्ये तृतीयस्याध्यायस्य
पञ्चम पाद समाप्त ।

तृतीये अध्याये षष्ठ पाद ।

अथ शुभादिषु खादिरतादिष्वे प्रकृतियामिताभिस्वरूपम् ।

सर्वार्थमप्रकरणात् ॥ १ ॥ (पृ०)

अनारभ्य किञ्चित् उच्यते, यस्य खादिर स्तुवी भवति
स छन्दसामिव रसेनावद्यति सरसा अस्य प्राकृतयो
भवन्ति । यस्य पर्णमयी जुहुर्भवति न स पापं लोकां
श्रूयति इत्येवमादि । तत्र सन्देह, किं, खादिरता स्तुये,
पाश्चायता शुद्धा, प्रकृतौ निविगते, उत प्रकृतौ विकृतौ
च ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वार्थम् अप्रकरणात्, प्रकृत्यवि
कृत्यर्थम् एवञ्चातीयकम् । कुत ? अप्रकरणात्, न कस्य
चित् प्रकरणे श्रूयन्ते, तानि वाक्येन सर्वत्र भवेयु इति ।

प्रकृतौ वाऽद्विरुक्तत्वात् ॥ २ ॥ (सि०)

प्रकृतौ वा निविशेरन् अनारभ्याधीतानि पात्राणि ।
कुत ? । अद्विरुक्तत्वात्, एवम् अद्विरुक्तं भविष्यति इति ।
द्विरुक्ततायां को दोषः ? । असम्भव इति श्रूयम्, यदि
प्रकृतौ विकृतौ च भवति, अस्ति तत् प्रकृतौ, प्रकृतौ चे

दस्ति, चोदकेन एव विवृतिं प्राप्नोति, ततो न अनारभ्य विधिमाकाङ्क्षति । तस्मात् अनाकाङ्क्षितत्वात् अनारभ्य विधिर्न तत्र विदधाति, तेन ब्रूमः, प्रकृत्यर्थ एव इति ।

तद्वर्जन्तु वचनप्राप्ते ॥ ३ ॥ (पुनः पू०)

अप्रकरणात् प्रकृतिविवृत्यर्थम् एव इत्युच्यते । यत्तु, चोदकेन प्राप्नोति इति अनारभ्य विधिना प्राप्ते न चोदकम् आकाङ्क्षति तस्मात् अनारभ्य विधिवर्जं चोदकः प्रापयिष्यति, अनारभ्य विधिवाक्येन प्रत्यक्षेण स्रुवे खादिरता, चोदकवाक्येन आनुमानिकेन विवृतौ, अनुमानिकाच्च प्रत्यक्षं बलवत् । तस्मात् प्रकृतिविवृत्यर्थोऽनारभ्य विधिः ।

दर्शनादिति चेत् ॥ ४ ॥ (आ०)

यदि अनारभ्य विधिश्चोदकात् बलीयान्, अनारभ्य विधिना प्राप्ते न चोदकम् आकाङ्क्षति, निराकाङ्क्षे वैकृते कर्मणि चोदको न एव प्राप्नोति, तत्र प्रयाजादीनां दर्शनं नैवोपपद्येत, दृश्यन्ते च प्रयाजादयः क्वचित्, प्रयाजे प्रयाजे कृष्णलं जहोति इति । अथ चोदको बलीयान् ततः एतद्दर्शनम् उपपद्यते । तस्मात् प्रकृत्यर्थोऽनारभ्यविधिः ।

न चोदनैकार्थ्यात् ॥ ५ ॥ (आ० नि०)

न प्रकृत्यर्थः, सर्वार्थः इति ब्रूमः, अप्रकरणे समानात् । यदुक्तम्, अनारभ्य विधिना निराकाङ्क्षस्य न चोदकः इति, तत् नोपपद्यते, न हि अनारभ्य विधिश्चोदनां निराकाङ्क्षीकरोति, प्राप्ते हि चोदके न स्रुवे खादिरता अना-

रभ्य विधिना शक्या विधातुम् । असति चोदकेऽनारभ्य विधिरपि नास्ति, न च अनारभ्य विधिं स्रुष प्रापयति, तस्य च खादिरताम् । कुत ? । चोदनैकार्थ्यात्, एकार्था हि चोदना, यस्य खादिर स्रुषो भवति इति । न च, अत्र स्रुष खादिरता बोधय विधीयते, स्रुषस्य सत खादिरताम् एव शब्द आह, स च चोदकेन प्राप्त, तस्मात् अस्ति चोदक, स हि अनारभ्य विधिवाक्यस्य प्रत्यक्षत्वात् तं वर्जयित्वा अन्य प्रापयति । तस्मात् प्रकृतिविकृत्यर्थ अनारभ्य विधिः ।

उत्पत्तिरिति चेत् ॥ ६ ॥ (पुन आ०)

इति चेत् पश्यसि, उत्पत्तिरेषा प्रकृतिविधिभिस्तुल्या, प्रकृतावज्ञानि सङ्क्षेपेण विस्तारेण बोध्यन्ते, पञ्च प्रयाजान् यजति इति सङ्क्षेपेण । समिधो यजति इत्येवमादिना विस्तारेण । इहापि यस्य खादिर स्रुषो भवति इत्येवमा दिर्विस्तारः, यस्मैवरूप स्रुष इति सङ्क्षेपः । एवरूप प्रकृतौ विधिर्दृष्टः, अयमप्येवरूपः, तस्मात् प्राकृत इति सामान्यतो दृष्टानुमानम् । तस्मात् प्रकृतत्वर्धोऽनारभ्यविधि इति ।

न, तुल्यत्वात् ॥ ७ ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, न हि, एवञ्चातीयक सामान्यतो दृष्ट साधक भवति, केवलम् अत्र प्राकृतविधिसारूप्यं, न तु प्रकृताये तत् भवति इति प्रमाणमस्ति । अपि च प्रकृतावपि सङ्क्षेपविस्ताराभ्याम्, अज्ञानि विधीयन्ते, तिस्र आहुतीर्बुहोति

इति संक्षेपः, आमनमस्यामनस्य देवाः इति विस्तारः ।
अतो वैकृतैरप्यनारभ्य विधयस्तुल्याः, तस्मात् अयमहेतुः
प्रकृतिनिवेशस्य ।

चोदनार्थकात्स्नर्गात्, मुखविप्रतिषेधात् प्रकृत्यर्थः॥

८ ॥ (पू० नि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न सर्वार्थोऽनारभ्यविधिः,
प्रकृत्यर्थः सः इति ब्रूमः । कुतः ? । चोदनार्थकात्स्नर्गात्,
कृतस्त्र चोदकः प्रापयति, न अनारभ्य विधिना वैकृतम्
अपूर्वं निराकाङ्क्षं, पात्राणां हि तत् वाक्येन, न यागा-
नाम् । यागाश्चोदनालिङ्गसयोगात् प्रकृतिमपेक्षन्ते, तथा
सहैकवाक्यतां यान्ति । प्राकृताश्च तान् शक्नुवन्ति निरा-
काङ्क्षीकर्त्तम्, न अनारभ्य विधयः । तस्मात् अवश्यं चो-
दक उत्पादयितव्यः, स चेत् उत्पाद्यते, नार्थोऽनारभ्य वि-
धिना । न चासौ प्रकरणादोनामभावात् प्रवर्त्तमानोऽपि
वैकृतेन यागेन सम्बध्यते, तस्मात् वैकृतेन कर्मणा न अ-
नारभ्यविधिः सम्बध्यते, तस्य वैकृतस्य मुख्यस्य, अनारभ्य
विधिर्वाक्यशेषः, प्रकृतौ वा इति प्रतिषेधे चोदकसामर्थ्यात्
प्राकृते वाक्यशेषे प्राप्ते अनारभ्य विधिर्न भविष्यति ।
तस्मात् अनारभ्य विधिः प्रकृत्यर्थः । (३ । ६ । १ अ०) ।

सामिधेनीनां सप्तदशसङ्ख्यायां विकृतिगामिताधिकरणम्

प्रकरणविशिष्टात्तु विकृतौ विरोधि स्यात् ॥८॥

अनारभ्य, किञ्चित् सामिधेनीनां परिमाणमाज्जातं,

सप्तदश सामिधेनोरनुष्ण्यात् इति । तच्च सन्देहः , किमेतत् प्रकृतौ, उत विकृतौ ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेष्वन्यायेन प्रकृतौ इति प्राप्तम्, प्रकृतौ च पाञ्चदश्यामात्रात्, तेन विकल्प इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम , विकृतौ एवञ्जातीयको विधि स्यात् । कस्मात् ? प्रकृते पाञ्चदश्यानेन निराकाङ्क्षात् । ननु विकल्पो भविष्यति इत्युक्तम् । प्रकरणविशेषात् पाञ्चदश्यानेन न विकल्पः , विषयगासनात्, विकृतौ तु णानुमानिकं पाञ्चदश्या बाधित्वा, अनारभ्य विधिवाक्येन प्रत्यक्षेण सप्तदश्या निवेक्ष्यते । अद्विकृतं च एतत् प्रयोगवचनस्य उपसंहरिष्यति । तस्मात् एवञ्जातीयकं विकृत्यर्थम् । (३ । ६ । २ अ०) ।

—

गोदीहनादीनां प्रकृतियामिताधिकरणम् ।

नैमित्तिकं तु प्रकृतौ, तद्विकार संयोग-
विशेषात् ॥ १० ॥

द्वयपूर्णमासयोरान्त्रात्, गोदीहनेन पशुकामस्य प्रणयेत् इति, तथा, अग्नीषोमीये पशौ श्रूयते यूप प्रकृत्य, वैश्वो ब्रह्मवर्षसकामेन कर्त्तव्य इति । एवञ्जातीयकेषु सन्देहः , किं प्रकृतौ निवेशः , विकृतौ वा ? इति । किं प्राप्तम् ? विकृतौ इति, प्रकृतिरन्त्येन पात्रेण यूपेन च निराकाङ्क्षा । एवं प्राप्ते ब्रूम , प्रकृतौ नैमित्तिकं निविशते, निमित्तसं

योगेन विधानात्, खादिरपालाशरौहितका अविशेषेण
 उक्ताः चमसश्च, गोदीहनं वैल्वश्च विशेषविहितौ, विशेष-
 विधिना च अविशेषविधिर्बाध्यते । प्रकरणं सामान्यं,
 निमित्तसंयोगो विशेषः, सामान्येन यत् प्राप्नोति, तत्
 परोक्षं लक्षणम् । यत्तु विशेषेण, तत् प्रत्यक्षं श्रुत्या,
 श्रुतिश्च लक्षणाया बलीयसी, प्रत्यक्षं च परोक्षात् । तस्मात्
 प्रकृतौ एव स्यात् । (३ । ६ । ३ अ०) ।

आधानस्य पवमानेष्ट्यनङ्गताधिकरणम् ।

दृष्टार्थमग्न्याधेयं प्रकरणात् ॥ ११ ॥ (पृ०)

सन्ति पवमानेष्टयः, अग्नये पवमानायाष्टाकपालं नि-
 र्वपेत् अग्नये पावकायाग्नये शुचये इति । तासां प्रकरणे,
 समाम्नात, ब्राह्मणो वसन्ति अग्निमादधीत इति । तच्च
 सन्देहः, किम् अग्न्याधेयं पवमानेष्ट्यर्थम्, उत न ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? इष्ट्यर्थम् इति । कुतः ? प्रकरणात्, तासां
 प्रकरणे श्रूयते, अतः तदर्थम् ।

न वा तासां तदर्थत्वात् ॥ १२ ॥ (सि०)

पवमानेष्टयो हि अग्न्यर्थाः, यदि अग्निः इष्ट्यर्थः
 स्यात्, ततः तदर्थम् अग्न्याधेयम् इष्टीनाम् उपकुर्यात् ।
 निष्कलास्तु इष्टयः, तदर्थम् अग्न्याधेयमपि निष्कलं स्यात् ।
 कथं पुनः अग्न्यर्थता पवमानेष्टीनाम् ? । निष्प्रयोजनत्वा-
 देव, प्रयोजनवत्त्वात् च अग्नीनाम् । भावयितव्या अपि

इष्टय भूतानाम् अग्नीनाम् अर्थेन क्रियेरन् । तस्मात्
अग्न्याघेय न पवमानेष्ट्यर्थम् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १३ ॥ (यु०)

लिङ्गं दर्शयति, यथा अग्न्यर्था पवमानेष्टय इति ।
किं लिङ्गम् ? । जीयति वा एष आहित पशुर्यदग्निः
तदेतान्येव अग्न्याघेयस्य हवींषि संवत्सरे निर्वपेत्, तेन वा
एष न जीयति, तेनैव पुनर्मव करोति तन्न सूक्ष्मम् इति ।
(१ । ६ । ४ अ०) ।

आधानस्य सर्वथापत्तिरूपम् ।

तत्प्रकृत्यर्थं यथान्येऽनारभ्य—वादा ॥ १४ ॥ (पृ०)

तदेतत् आधानं किं प्रकृत्यर्थम्, उत सर्वकर्मार्थम् ?
इति सन्देहः । किं प्राप्तम् ? उच्यते, तत् प्रकृत्यर्थम् ।
कथम् ? । यथा अन्ये अनारभ्य वादाः प्रकृत्यर्था, तेनैव
हेतुना ।

सर्वार्थं वा आधानस्य स्वकालत्वात् ॥ १५ ॥ (सि०)

सर्वकर्मार्थं वा आधानम् । कोऽर्थः ? । सर्वकर्मार्थं
यत् अग्निद्रव्यं, तदर्थमाधानं न प्रकृत्यर्थम् । न प्रकृतौ
प्रकृत्यर्थं युज्यते । न च, श्रुत्यादयोऽस्य सन्ति, ये अङ्गभावम्
उपपादयन्ति अन्येषु अनारभ्य वादेषु अन्यतो निर्वातेऽङ्ग-
भावे ततो विचारः, किं प्रकृते अङ्गभूतानि विवृते ?
इति, तस्मात् तेषु युक्तम् । इह तु अङ्गभावे न कारणमस्ति,

तस्मात् अग्निप्रयुक्तमाधानं, न कर्मप्रयुक्तं, सर्वकर्मायाः
अग्नयः इति सर्वार्थम् इत्युच्यते ।

अपि च अस्य स्वतः कालो विधीयते, स न विधातव्यः,
यदा ज्योतिष्टोमस्य प्रयोगः, तदा इदं कर्त्तव्यम् । तदा च
वसन्तः । एवं यदा दर्शपूर्णमासयोः प्रयोगः, तदा कर्त्त-
व्यम् । तदा पौर्णमासी अमावास्या वा । अप्रकृत्यर्थन्तु न
प्रकृतिप्रयोगे क्रियेत, तत्र कालवचनं युक्तम् । तस्मात् न
प्रकृत्यर्थम् ॥ (३ । ६ । ५ अ०) ।

पवमानेष्टीनामसंस्कृतेऽग्नी कर्त्तव्यताधिकरणम् ।

तासामग्निः प्रकृतितः प्रयाजवत् स्यात् ॥ १६ ॥

(पू०)

सन्ति पवमानेष्टयः, अग्नये पवमानाय इत्येवमाद्याः ।
तत्र सन्देहः, किं पवमानेष्टिसंस्कृतेऽग्नौ पवमानेष्टयः
कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? तासां खलु पव-
मानेष्टीनां पवमानेष्टिसंस्कृतोऽग्निः प्रकृतितः स्यात् ।
कुतः ? । चीदकसामर्थ्यात्, प्रयाजवत्, यथा आसु प्रयाजा
भवन्ति चीदकेन, एवं पवमानेष्टिसंस्कृता अग्नयोऽपि
भवेयुः ।

न वा तासां तदर्थत्वात् ॥ १७ ॥ (सि०)

न वा इष्टिसंस्कारः, अग्नीनां पवमानेष्टिषु स्यात् ।
कस्मात् ? । तासां तदर्थत्वात्, ताः पवमानेष्टयोऽग्निसंस्का-

राधा इत्युक्तम् यच्च नाम अद्भुतं तच्चोदकेन गृह्यते ।
अग्निप्रयुक्तय पवमानेष्टिसंस्कारो न दर्शपूर्णमासप्रयुक्त ,
तेन न चोदकेन आकृत्यते । अपि च पवमानेष्टय इष्टि
संस्कारवर्जितां प्रकृतिमपेक्षन्ते, अविहितत्वात् तस्यामव
स्थायां पवमानेष्टोनाम् ॥ (३ । ६ । ६ अ०) ॥

—

उपाकरणोपादोनामपोमीमीयधर्मताधिकारम् ।

तुल्य सर्वेषां पशुविधि प्रकरणाविशेषात् ॥

१८ ॥ (१ म पू०) ॥

ज्योतिष्टोमे, पशु अग्नीषोमीयो यो दीक्षितो यदग्नी
षोमीयं पशुमाहभते इति, तथा सवनीयोऽनुबन्धय ।
सन्ति च पशुधन्वा , उपाकरणम् उपानयनम् अक्षया बन्धो
यूपे मिर्याजनं संप्रपन्नं विशसनम् इत्येवमादय ते, किं
सर्वेषाम् अग्नीषोमीयसवनीयानुबन्धनानाम्, उत अग्नीषो
मीयस्य सवनीयस्य वा, उत अग्नीषोमीयस्यैव ? इति ।
किं प्राप्तम् ? अविशेषात्, सर्वपशूनाम् । कथम् अविशेष ?
ज्योतिष्टोमप्रकरणे सर्वे पशव समास्नाता , तत्प्रकरणापस
त्वात् सर्वे पशुधन्वा सम्यह्वन्ते, न चैषां तत्र कचिद्विशेष ।

एवं प्राप्ते ब्रूम , सवनीयस्य एते धन्वा भवेयु , तुल्य
सर्वेषां पशुविधि स्यात्, यदि प्रकरणे विशेषो न भवेत् ।
भवति तु प्रकरणे विशेष , सवनीयानां प्रकरणे पशुधन्वा
समास्नाता , आग्नेय पशुरग्निष्टोमे आह्वय , आग्नेयो
हि अग्निष्टोम ऐन्द्राग्ने पशुरुकथ्ये आह्वय , ऐन्द्राग्ने

हि उक्थ्यानि । ऐन्द्रो वृष्णिः षोडशिनि आलभ्यः, ऐन्द्रो वै वृष्णिः ऐन्द्रः षोडशी । सारस्वती मेघी अतिरात्रे आलभ्या, वाग्वै सरस्वती इति प्रकृत्य पशुधर्मा आम्नाताः, तस्मात् सवनीयस्य, प्रकरणात् भवितुमर्हति ।

स्थानाच्च पूर्वस्य ॥ १६ ॥ (२य पू०)

यदुक्तम्, प्रकरणात् सवनीयार्थाः इति एतत् गृहीतम्, क्रमाच्च अग्नीषोमीयस्य, तस्य हि क्रमे औपवसथ्ये अहनि समाम्नातम्, तस्मात् द्वयोरपि इति ।

प्रवस्त्वैकेषां तत्र प्राक्श्रुतिगुणार्था ॥ २० ॥ (सि०)

एकेषा आशिनां श्वः सवनीयानामाम्नातम्, तदपेक्ष्य द्वयमेषां गुणार्था पुनः श्रुतिः । कः पुनर्गुणः ? यदर्थेषां श्रुतिः । उच्यते, पशून् सङ्कीर्त्य, यथा वै मत्स्योऽविदितो जनमवधुनुते, एवं वा एते अप्रज्ञायमाना जनमवधुन्वते इति एषामविज्ञाने दोषमभिधाय, एभिः, कथं सवनानि पशुमन्ति ? इतिप्रश्नरूपकेण वपाप्रचारो गुणो विधीयते, तदर्थेषां श्रुतिः, वपाप्रचारेण एकषाक्यत्वात् । किमतः ? । यद्येवम्, न, सवनीयानां प्रकरणेन पशुधर्माः, क्रमात् अग्नीषोमीयार्थाः एव इति । चिं पुनः तत् श्व आम्नातम् ? । आश्विनं ग्रहं गृहीत्वा त्रिवृता यूषं परिवीयान्नेय सवनीय पशुमुपाकरोति इति ।

तेनोत्कृष्टस्य कालविधिरिति चेत् ॥ २१ ॥ (आ०)

नैतदस्ति, क्रमादग्नीषोमीयार्था एव इति, प्रकरणात् सवनीयार्थाः, पूर्वद्युरेवाम्नात विधानार्थम्, आश्विनवाक्यं

कान्तगुणविधानार्थम् । कथम् ? । तेन वपाप्रचारेण उत्कृष्टस्य कास्त एव विधीयते, प्रातः सवने वपाप्रचारे चोदिते सति पश्चान्नमोऽपि तत्र एव प्राप्नोति, तत्र कास्तानियमे प्राप्ते आश्विन ग्रहं गृहीत्वा इति कास्तमात्रं विधीयते । चिह्नता यूप परिधीयोपाकरोति इत्यनुवादः । इतरथा हि परिध्याणस्य कास्ता विधीयेत, उपाकरणस्य च । तत्र अनेकगुणविधानात् वाक्यं भिद्येत । तस्मात् सवनीयार्थां पशुधर्मा इति ।

नैकदेगत्वात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम्, अग्नीषोमीयार्था एवैते क्रमात् । आश्विन कास्तं हि आम्रानं विधानार्थम् । गुणार्थे एतस्मिन् वाक्यभिद्येत, न विधानार्थे, न हि, वपाप्रचारेणोत्कृष्टस्य कास्तविधिं सम्भवति । एकदेगो हि वपाद्व्यं तेन सति पातिनो वपास्तस्मारात्, उत्कर्षेणोपाकरणम् ।

अर्थेनेति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

आह, अर्थेन तर्हि उत्कृष्टस्य कास्तो विधीयते । सुष्टिना पिधाय वपोहरणमासीत आ वपाहामात् इति श्रूयते, पूर्वेष्वुर्ध्वपोहरणं सुष्टिना पिधाय न शक्त्यात् एता वन्त कास्तमासीतेन अवस्थासुम् अवस्थमाहारविहाराद् यस्मिन् कर्तव्या इति ।

न श्रुतिविप्रतिषेधात् ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, श्रुतिविप्रतिषेधो भवेदेवम्, न च, श्रुतिवि

प्रतिषेधः, तृणमुष्टिना पर्णमुष्टिना वा पिधायिष्यते । ननु
 आस्ते इत्युपवेशने भवति । न अवश्यम् उपवेशने एव,
 औदासीन्येऽपि दृश्यते, तत् यथा, गृह्याणि परिगृह्य आस्ते
 क्षेत्राणि परिगृह्य आस्ते इति अनुपवेशनेऽपि भवति व्या-
 पारनिवृत्तौ । इहापि तृणमुष्टिना पर्णमुष्टिना वा
 पिधाय आ वपाक्षीमात् उदासिष्यते । तस्मात् आश्विन-
 कालमात्मान विधानार्थं, न सवनीयानां प्रकरणे पशु
 धर्माः, तस्मात् न सवनीयार्थाः ।

स्थानात् पूर्वस्य संस्कारस्य तदर्थत्वात् ॥ २५ ॥

(उप०)

नास्ति सवनीयानां प्रकरणम् इत्येवं सति पूर्वैणैव
 हेतुना स्थानेन पूर्वस्य अग्नीषोमीयस्य भवितुमर्हति ।
 संस्कारोऽयं पशुयागप्रयुक्तः, न ज्योतिष्टोमप्रयुक्तः, ज्योति-
 ष्टोमप्रयुक्तत्वे न विशेषः पशूनां स्यात्, पशुयागा अपि हि
 धर्मान् प्रयोक्तुम् अपूर्वत्वात् समर्थाः प्रकरणवन्तश्च । तस्मात्
 क्रमात् अग्नीषोमीयधर्माः इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ २६ ॥ (हे०)

इतश्च पश्यामोऽग्नीषोमीयार्थाः पशुधर्माः इति ।
 कुतः ? । लिङ्गदर्शनात् । लिङ्गम् अस्मिन् अर्थे भवति,
 वपया प्रातःसवने चरन्ति, पुरोडाशेन माध्यन्दिने सवने
 इति - पशुपुरोडाश दर्शयति । इतरथा समानविधानेषु
 सर्वेषु पशुषु अग्नीषोमयोर्देवतयोः संस्कारार्थः सन् पुरो-

ज्ञाय सामर्थ्यात् अग्नीषोमीयस्य भवेत् न सवनीयस्य,
तयोर्देवतयोरभावात्, दर्शयति च । तस्मात् अग्नीषोमी
यार्था इति ।

अचोदना गुणार्थेन ॥ २७ ॥

(इदं पदोत्तरं सूत्रम् ।) आह, ननु छिद्रापिधानार्थं
पशुपुरोङ्गाय । न इति ब्रूम, अचोदना गुणार्थेन, तस्य
छिद्रापिधानार्थेन न चोदना, अर्थवादः स इत्युक्तम् ।
तस्मात् देवतासंस्कारार्थं, तस्मात् अग्नीषोमीयार्थत्वे,
सवनीये पुरोङ्गायस्य दर्शनम् उपपद्यते, न साधारण्ये ।
तस्मात् अग्नीषोमीयार्था पशुधर्म्या इति ॥ (३।६।
० अ०) ॥

शाखाहरणादीनामुभयदीहधर्मताधिकारम् ।

दीहयोः कालभेदादसयुक्तं श्रुतं स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०)

अस्ति सायं दीह, तथा अस्ति प्रातर्दीह । सन्ति तु
दीहधर्मा शाखाहरणं, गवां प्रस्थापनं, प्रस्तावनं, गोदो
हनम् इत्येवमादयः, ते किं सायं दीहार्था, उत उभयार्था ?
इति । किं तावत् प्रातम् ? दीहयोः तयोरसयुक्तं धर्मो
श्रुतः भवेत् । कस्मात् ? सायं दीहस्य हि क्रमे षोडश
य्येऽहनि शाखाहरणादीन् समाप्तयन्ति, तस्मिन् एवा
हनि सायं दीहः । तस्मात् कस्मात् सायं दीहार्था दीह
धर्म्या इति ।

प्रकरणाविभागाद्वा तत्संयुक्तस्य कालशास्त्रम् ॥

२६ ॥ (सि०)

प्रकारणं हि साधारणम्, यद्येव दध्नः एवं पयसः, क्रमाच्च प्रकरणं बलवत्तरम्, तस्मात् उभयार्था दोहधर्माः । अपि च, न सायदोहस्य पूर्व्युराम्नातम् । क्व तर्हि ? । उत्तरेणः । कथम् ? । एवमामनन्ति ऐन्द्रं दध्यमावास्यायाम्, ऐन्द्रं पयोऽमावास्यायाम् इति, अमावास्यायां हि उभयं साङ्गं चोच्यते, स एष सायंदोहोऽर्थात् पूर्व्युरनुष्ठीयते, स्वभाव एष दध्नो, यत् पूर्व्युरूपक्रान्तम् अपरेद्युरभितिर्वर्त्तते । तस्मात् सायदोहस्य क्रमे आम्नाताः इत्येतदेव तावत् नान्ति । अत उभयार्था दोहधर्माः इति । (३ । ६ । ८ अ०) ।

—

साटनादीनां सवनव्यवर्त्तताधिकरणम् ।

तद्वत्सवनान्तरे ग्रहास्नानम् ॥ ३० ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमः, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र ऐन्द्रायवाद्या ग्रहाः प्रातः सवने दश आम्नाताः, तत्र धर्माः श्रूयन्ते, उपोमेऽन्ये ग्रहाः सायन्ते, अनुपोमे ध्रुवाः । दशोपवित्तेण ग्रहं मनाष्टिं इति । सन्ति अपरे माध्यन्दिने सवने, अपरे तृतीयसवने ग्रहाः तेषु माध्यन्दिनोषेषु तार्त्तविषु च सवनेषु सन्देहः, किं सर्वेषु ग्रहधर्माः कर्तव्याः उत प्रातः सवने ये ग्रहास्तेषु ?

इति । किं प्राप्तम् ? प्रातः मयनपक्षेषु भवेयुः, तेषां क्रमे
समाप्त्यानात् नैतरेषाम् ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, मयनास्तरे प्रातः मयनात्, माध्याह्ने
तृतीयमयने च यद्याग्रान् तदप्येव भवितुमर्हति । मय्येषां
हि तृण प्रकरणं, उपरीते धर्मा समाग्राता वाक्येन
यहमात्रस्य विधीयन्ते, क्रमात् वाक्यप्रकरणे यन्नीयमी ।
तस्मात् सर्वाणां यहधमा इति । (१६।८ प०) ।

— + —

रगनाचिगतादीनां मय्येषधर्माधिकरणम् ।

रगना च लिङ्गदर्शनात् ॥ ३१ ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्नीषोमीयः, यो दीक्षितो
यदग्नीषोमीयं पशुमाहमने इति । तत्र रगना अग्नौ
रगनाधमाय, विष्टत् भवति दर्भमयो भवति प्रविष्टानां
कर्त्तव्या च इति । तत्र सन्देहः, किमिति धर्मा अग्नीषोमीय
रगनाया मय्यीयरगनायाच साधारणा अतः अग्नीषो
मीयरगनाया एव ? इति । किं प्राप्तम् प्रकरणात् अग्नी
षोमीयरगनाया इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, उभयो साधारणा इति । कुत ? ।
लिङ्गदर्शनात्, लिङ्गं भवति, एवमाह, आग्निं च
गृह्णीत्वा पिष्टता यूपं परिवीयान्नेयं पशुमुपाकरोति इति
वसनोयपरिध्याने रगनां दर्शयति, सा यद्वि साधारणी,
तत एतद्दर्शनमवकम्पते । यद्वि अग्नीषोमीयाया, ततो
प्राप्तात् सवनोयपरिध्याणान् निषत्तेत । सवनोये च परि

व्याणान्तरमप्राप्तं यत्र त्रिवृत्त्वं दृश्यते । कथम् । स वै
 आश्विन गृहं गृहीत्वोपनिष्क्रम्य यूपं परिव्ययति इति ।
 तत्र यदि न साधारणी रग्ना, वासमा परिव्याणं प्राप्नोति,
 रग्नां तु दर्शयति । तस्मात् साधारणी रग्ना, तत्साधार-
 ण्याच्च तद्वर्मा अपि साधारणाः । तदेतल्लिङ्गात् रग्नासा-
 धारण्यम् । कोऽत्र खलु न्यायः ? इति । उच्यते, प्रकरणात्
 अग्नीषोमीयस्य, वाक्यात् यूपमात्रस्य इति । (३ । ६ । १०
 अ०) ।

—०—

अथदाभ्यधीरपि सादनादिधर्मवत्ताधिकरणम् ।

आराच्छिष्टमसंयुक्तमितरैः सन्निधानात् ॥ ३२ ॥

(पू०)

दूरात् यत् मिथ्यते ज्योतिष्टोमस्य, यथा, औपमदानु-
 वाक्याकाण्डे अंशदाभ्यौ । तत्र सन्देहः, किं ज्योतिष्टोम-
 समान्जाता ग्रहधर्माः कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं
 प्राप्तम् ? न कर्त्तव्याः, असन्निधानात्, यथा, पयसा मैत्रा-
 वरुणं श्रौणाति इति वचनात् मैत्रावरुणस्येव अयण, न
 सर्वेषाम्, एवम् इदमपि धर्मजातं प्रकरणस्थानमेव, न
 सर्वेषाम् इति ।

संयुक्तं वा तदर्थत्वाच्छेषस्य तन्निमित्तत्वात् ॥

३३ ॥ (सि०)

संयुक्तं वा धर्मैः, एवज्जातीयकं स्यात्, अप्रकरणस्थमपि ।

कृतः । यतः प्रकरणात् वाक्यं वक्तव्यम् । ननु चान्यत्र
क्रियमाणा ज्योतिष्टोमस्य नोपकुर्युः । उच्यते उपकरिष्यन्ति,
चंग्रदाभ्ययो सदस्यत्वात् ज्योतिष्टोमायैत्वात् शेषोऽयं पद
धर्मः, पदनिमित्तो ज्योतिष्टोमस्योपकारकः यावात् पदो
ज्योतिष्टोमस्य उपकरोति तस्य सर्वस्य भवितुमर्हति ।
तस्मात् चंग्रदाभ्ययोरपि पदधर्मा कर्तव्या इति ।

निर्देशाद् व्यवतिष्ठेत् ॥ ३४ ॥ (भा० नि०)

यदुक्तम्, यथा मैत्रावरुणं प्रयमा शीघ्राति इति तत्
युक्तं त्रयणे वचनात् प्रकरणं बाधित्वा व्यस्यमानम् इह
तु विपरीतं, तत्र सर्वेषु पदेषु प्रकरणं, विविष्टेषु वाक्यम् ।
इह तु सर्वेषु पदेषु वाक्यं, विविष्टेषु प्रकरणम् । तस्मात्
प्रकरणस्यस्यापि धर्मा इति । (१ । ६ । ११ प०) ।

विचित्राशोऽटकागमस्यऽताविहत्तम् ।

अन्यद्भूमप्रक्षरणे तद्वत् ॥ ३५ ॥

अनारभ्याग्निमुच्यते, विचित्राशोऽटकाति, विचित्राशोऽपद
धाति, नृतेटका उपटभाति इति । इति तु प्रकरणे इह
काधमा, अणुष्टोमकृत्तनाम् इहकां कुर्यात् इति, तथा
मध्यमा इहका संयुज्यात् इति । तत्र सम्येह, किम् प्र
करणे समाम्नातानात् इति धर्मा कर्तव्या, उत न
इति । किं प्राप्तम् ? न कर्तव्या । कृतः । प्रमथिषा
नात् । इति प्राप्तिः, उच्यते, अन्यद्भूमैवस्वातीयकं तद्वदेव

स्यात् यद्वत् अहाः प्रकरणाद्धि वाक्यं वलद्वत् । अमूर्पा
चेष्टकानामन्यर्थत्वात् । (३ । ६ । १२ अ०) ।



मानोपावहरणादीनां सोममात्रधर्माधिकरणम् ।

नैमित्तिकमतुल्यत्वादसमानविधानं स्यात् ॥३६॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, स यदि राजन्यं वा वैश्यं वा याज-
येत्, स यदि सोमं विभक्षयिषेत्, न्यग्रोधस्तिभीराहृत्य ताः
सम्पिष्य दधनि उन्मृज्य तमस्मै भक्षं प्रयच्छेन्न सोमम्
इति । ज्योतिष्टोमे सन्ति सोमधर्मा, मानमुपावहरणं
क्रयोऽभिषवः इत्येवमादयः । तत्र सन्देहः, किं समान-
विधाना इमे धर्माः सोमस्य फलचमसस्य च, उत सोम-
धर्माः, फलचमसस्य तु तद्विकारत्वात् इति, गुणकामानां
प्रवृत्तिरप्रवृत्तिर्वा प्रयोजनसधिकरणचिन्तायाः ।

किं प्राप्तम् ? समानविधानाः प्रकरणाविभागात् इति
प्राप्ते, उच्यते, नैमित्तिकम् एव ज्ञातीयकम् असमानवि-
धानं स्यात् । कुतः ? । अतुल्यत्वात्, अतुल्यः सोमेन फल-
चमसः, सोमो नित्यवदाम्नातः, फलचमसो नैमित्तिकः ।
किम् अतः ? । यद्येव, धर्मा अपि नित्यवदाम्नाताः न
शक्या अनित्यवत् कर्तुम् । यदि साधारणाः, तत्र अना-
रभ्योऽर्थो विधीयेत । अपि च नैमित्तिकः फलचमसः स
सोमधर्मान् गृह्णाति, तत्र धर्माः साधारणाः सन्तः

द्विहता इत्युच्येरन् । तस्मात् असमानविधाना ॥ (३ ।
६ । १३ अ०) ॥

प्रतिनिधिश्चिद्वि कृत्वाप्यन्तानामभिहरणम् ।

प्रतिनिधिश्च तद्वत् ॥३७॥ (प०)

अस्ति प्रतिनिधि , श्रुते द्रव्येऽपपरति, यथा ग्रीहिव
पचरत्सु नीवारा । तच्च सन्देह , किं नीवारा समान
विधाना , उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधिश्च
तद्वत्, यथा नैमित्तिक नित्येन असमानविधानं, एवं
प्रतिनिधि चतुष्टयात् । का चतुष्टया ? । ग्रीहिणा
विहिता , न नीवाराणाम्, इयम् चतुष्टया, ग्रीहिणा
विहिता , नीवाराणाम् चर्चापत्तया भवन्ति ।

तद्वत्प्रयोजनैकत्वात् ॥३८॥ (सि०)

नैतदस्ति, असमानविधान प्रतिनिधि इति, तद्वत्
स्वात्, यद्वत् श्रुत , न प्रकृतिविकारभाव । कुत ? ।
ग्रीहित्व हि ग्रीहिधर्माणां ग्रीहिव्यक्तौ निमित्त, न च,
ग्रीहित्वस्य, स्थाने नीवारत्वं भवति इति श्रूयते, तस्मात्
न प्रकृतिविकारभाव । कथम् तर्हि नीवारेषु धर्मा
भवन्ति ? इति । उच्यते, या ग्रीहित्वेन परिच्छिन्ना ग्रीहि
व्यक्तय, नीवारेषु ता सन्ति, तामामर्शेन ते धर्मा
क्रियन्ते, तासां च व्यक्तीनामन्यासां च ग्रीहिव्यक्तानां तुल्य
एव विधि । का तुल्यता ? । उभयेऽपि ग्रीहित्वस्यविता
इति । तस्मात् समानविधाना इति ।

अशास्त्रलक्षणत्वाच्च ॥३६॥ (यु०)

इतश्च न प्रतिनिधिः श्रुतेन सह प्रकृतिविकारभावः ।
कुतः ? । अर्थलक्षणत्वात्, अर्थादि प्रतिनिधिः क्रियते, न
च, अर्थेनैतदवगन्तुम् शक्यते, ब्रीहित्वस्य स्थाने नीवारत्वं
भवति इति । तस्मात् न प्रतिनिधिः श्रुतेन सह प्रकृति-
विकारभावो भवति इति ॥ (३ । ६ । १४ अ०)

—

श्रुतेष्वपि प्रतिनिधिषु मुख्यधर्मांतुष्ठानाधिकरणम् ।

नियमार्था गुणश्रुतिः ॥ ४० ॥

अथ यः श्रुतः प्रतिनिधिः, तत्र किं सामानविध्यम्
उत न ? इति । यथा, यदि सोमं न विन्देत पूतीकान-
भिषुणुयात् इति । असामानविध्यम् इति ब्रूमः, अश्रुतात्
ह्येतद्विपरीतम् । एवं प्राप्ते, उच्यते, नियमार्था गुणश्रुतिः,
अत्राप्यर्थलक्षण एव प्रतिनिधिः, सोमे अविद्यमाने सोम-
सदृशं द्रव्यं प्राप्तम्, तत्र सुसदृशे द्रव्ये प्राप्ते ईषत् सदृशं
नियम्यते । अन्यस्मिन् प्रतिनिधातव्ये अन्यत् प्रतिनिधीयते
श्रुतस्य स्थाने । न यागद्रव्यत्वेन ॥ (३ । ६ । १५ अ०)

—

दीक्षणीयादिधर्माणासग्रिष्टीमाङ्गताधिकरणम् ।

संस्थास्तु समानविधानाः प्रकरणाविशेषात् ॥

४१ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमः, तत्र सख्याः समाम्नाताः अग्नि-

टोम , उक्थ्य , पोडशी, अतिरात्र इति । तत्र दीक्षणी
यादयो धर्मा । तेषु सन्देह , किं सर्वसंख्य ज्योतिष्टोमं
प्रकृत्य दीक्षणीयादयो धर्मा उक्ता , उत अग्निष्टोमसंख्य
मभिप्रेत्य ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वसंख्यासु समान वि
धानम् । कुत ? । प्रकरणाविशेषात् नास्ति प्रकरण
विशेष , येन ज्ञायेत अग्निष्टोमसंख्यं प्रकृत्य इति । तस्मात्
समानविधाना संख्या इति ।

व्यपदेशश्च तुल्यवत् ॥ ४२ ॥ (यु०)

तुल्य इव प्रकरणे व्यपदेशो भवति, यदि अग्निष्टोमो
जुहोति, यदि उक्थ्य परिधिमनक्ति, यदि अतिरात्र
एतदेव यजुर्जपम् हविर्धानं प्रतिपद्येत इति सर्वावस्थस्य
विशेषवचनात् अवगम्यते । यद्यपि सामान्य, तदपि सर्वा
वस्थस्यैव इति, यदि हि न समानं विधानम्, अग्निष्टोम
संख्यस्य एव स्यात् । न इह अग्निष्टोमं सङ्कीर्त्तयेत् असङ्की
र्त्तमानेऽपि धम्मसम्बन्धो भवति इति, सर्वावस्थस्य कीर्त्त
नात् सर्वावस्थप्रकरणम् इत्यवगच्छाम ।

अपि च श्रूयते आग्नेयमजमग्निष्टोमे आशुभेत,
ऐन्द्राग्नं द्वितीयम् उक्थ्ये, ऐन्द्रं हविण तृतीयं पोडशिनि
इति द्वितीयस्य तृतीयस्य च दर्शनं समानविधौ घटते ।
उक्थ्ये हि द्वे निमित्ते स्त , अग्निष्टोमसूत्रं उक्थ्यस्तो
त्रस्य इति, तत्र द्वौ नैमित्तिकौ आग्नेय पशु , ऐन्द्राग्न
येति तेन द्वितीयदर्शनं तत्र युज्यते । एव पोडशिनि
अतिरात्रे च । प्रकृतिविकारभावे तु प्रत्यक्षश्रुतौ ऐन्द्राग्ना

दिभिरतिदेशेन प्राप्त आग्नेयो बाध्येत । तत्र द्वितीयादि-
दर्शनं नीपपद्येत । भवति च तस्मात् सर्वावस्थस्य ज्यो-
तिष्टोमस्य दीक्षणीयादयो धर्माः इति ।

विकारास्तु कामसंयोगे नित्यस्य समत्वात् ॥

४३ ॥ (सि०)

नैतदस्ति, समानविधानाः इति । किं तर्हि उक्त्या-
दयः सस्याविकारभूताः स्युः, अग्निष्टोमसस्यामुरीकृत्य
दीक्षणीयादयो धर्माः समाम्नाताः । कुतः ? । उक्त्या
दीना कामसंयोगेन अवणात् पशुकाम उक्त्यं गृह्णीयात्
षीडग्निना वीर्यकामः सुवीतः अतिरात्रेण प्रजाकामं याज
येत् इति । काम्यो गुणः श्रूयमाणो नित्यमर्थं विस्तृत्य
निविशते । कथं ? । गुणात् एवञ्जातीयके काम्ये फल-
निर्वृत्तिः, पशुकाम उक्त्यं गृह्णीयात् न ज्योतिष्टोमकाम
उक्त्यग्रङ्गकामो वा यथा पशवो भवन्ति, तथा गृह्णीयात्
इत्यर्थः । कथम् ? इति । तत्र अवस्थम् इतिकर्तव्यता अपे-
क्षितव्या, सन्निधानात् नित्यस्य इतिकर्तव्यतयेति गम्यते ।

कथम् पुनर्येयम् इति कर्तव्यता, सा नित्यस्य इत्यव-
धार्यते, न पुनरस्य एव काम्यस्य, साधारणी वा ?
इति । उच्यते, यत्र यत्र गुणे कामो भवति, तत्र तत्र
क्रियायां साध्यमानायां, नान्यथा । सा तत्र इतिकर्तव्यता,
या अन्तिकम् उपनिपतति, सा साधनस्य वा साध्यस्य
वा ? इति सन्दिह्यमाना साध्यस्य भवितुमर्हति, नासौ
साध्यस्याभवन्ती साधनेन सखध्यते, एवं हि स इति-

कर्त्तव्यताविशेषोद्यते, अनेन साधने साधकसुपकुर्यात्
इति, न च अस्ति स प्रकारः, येन असाध्यमानायां क्रि
यायां तेन साधक कृतो भवेत् । तस्मात् साधकस्यापि
इतिकर्त्तव्यताविशेषमभ्युपगच्छता, साध्यस्यापि इत्येतद्
भ्युपगमनीयम्, साध्यं ज्योतिष्टोम, साधिका संस्था,
तस्मात् ज्योतिष्टोमस्य तावत् सा इतिकर्त्तव्यता इति
सिद्धम् ।

अथ कस्मात् न साधारणी ? । नित्यवदाम्नात्,
यदैव ज्योतिष्टोम, तदैव दीक्षा । यदा तु ज्योतिष्टोम
पशुकाम, तदा उक्थ्यसंस्था, सर्वदा ज्योतिष्टोम
धर्मा कर्त्तव्या, एकदा उक्थ्यसंस्था, तत्र सर्वदा ज्योति
ष्टोमस्य धर्मा कर्त्तव्या, ते च उक्थ्यादिसंस्थस्य अर्थेन
इति पूर्वमुत्तरेण विरुध्यते, यदि सर्वदा न उक्थ्यादीनाम
र्थेन । अथ उक्थ्यादीनामर्थेन न सर्वदा, उभयं विप्रति
पिद्धम् । तस्मात् न साधारणी । नित्यवदाम्नां च यदि
अनित्यस्य स्यात्, नित्यवदाम्नां तत् अनित्यं क्रियेत, तत्र
नित्यवदाम्नां बाध्येत । तस्मात् नित्यसंस्थस्य ज्योति
ष्टोमस्य, न काम्यस्य उक्थ्यादिसंस्थस्य इति ।

अपि वा द्विरुक्तात्वात् प्रकृतेर्भविष्यन्तीति ॥

४४ ॥ (यु०)

ननु अग्निष्टोमसंस्थापि काम्या श्रूयते । हे हि तत्र
आम्नाते, एकं नित्यवत्, एकं काम्यम्, तत्र द्वयोर्वाक्ययो
सामर्थ्यात् नित्य एव सकामो भविष्यति, नित्यताविधातो

नास्ति इति अग्निष्टोमसंस्थस्य ज्योतिष्टोमस्य दीक्षणीया-
दयो धर्माः भविष्यन्ति इति ।

वचनात्तु समुच्चयः ॥ ४५॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, द्वितीयतृतीयदर्शनं समानविधित्वेऽव-
कल्पते, नान्यथा इति, वचनं तत् भविष्यति, न दर्शनं,
ऐन्द्राग्नः उक्थ्ये द्वितीयो विधीयते, तथैन्द्रः षोडशनि
तृतीयः ।

प्रतिषेधाच्च पूर्वलिङ्गानाम् ॥ ४६॥ (यु०)

इतश्च पश्यामः प्रकृतिविकारभावः इति । कुतः ? ।
प्रतिषेधात् पूर्वलिङ्गानाम्, यदि अग्निष्टोमो जुहोति,
यदि उक्थ्यः परिधिमेनक्ति न जुहोति इति होमाभाव-
दर्शनं न स्यात् । प्राप्ते निमित्ते वचनप्रामाण्यात् सामा-
न्यविधेः ।

गुणविशेषादेकस्य व्यपदेशः ॥ ४७॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, व्यपदेशः इति । एकस्यैवाधिकृतस्य यथो-
क्तेन न्यायेन अयमेनधिकृतेन गुणेन व्यपदेशः, अग्निष्टोम-
ग्रहणञ्चानुवादः इति ॥ (३ । ६ । १६ अ०)

इति श्रीशवरस्वामिकृतौ मीमांसाभाष्ये

तृतीयस्याध्यायस्य षष्ठः पादः ।

अथ द्वितीये अध्याये सप्तम पाद ।

बर्हिंरादीनां दमपोषमासतदह्नीमणाहताधिकरणम् ।

प्रकरणविशेषादसंयुक्त प्रधानस्य ॥१॥(पृ०)

सो दर्शपूर्णमासो, तत्र बर्हिर्बर्हिर्धर्माय, तथा वेदि
वेदिधर्माय । तत्र सम्येह, किं बर्हिंरादयो बर्हिंरादि
धर्माय प्रधानस्य उत अङ्गप्रधानानाम् ? इति । किं
तावत् प्राप्तम् ? प्रकरणविशेषात् असंयुक्त प्रधानस्य,
प्रधानस्य एवञ्चातौयका धर्मा कस्मात् ? । प्रकरणवि
शेषात् प्रधानानां हि प्रकरण नाङ्गानाम्, प्रकरणेन च
एषां सम्बन्ध, तस्मात् प्रधानस्य ।

सर्वेषां वा शेषत्वस्यातत्प्रयुक्तत्वात् ॥२॥(सि०)

सर्वेषां वा अङ्गप्रधानानाम् इमे धर्मा, न अत्र शेषत्व
प्रकरणात् भवति, उपकारसत्त्वं हि तत्, यत् यस्य उप
करोति, तत्तस्य शेषभूतं, सर्वेषां च अङ्गप्रधानानाम् इमे
धर्मा उपकुर्वन्ति । कथम् अवगम्यते ? । वाक्यात्, वेद्यां
हवींषि आसादयति इति हविर्मात्रं वाक्यात् गम्यते,
प्रधानहवींषि प्रकरणात्, वाक्यं च प्रकरणात् वक्ष्यीय,
तस्मात् बर्हिंषि हवींषि आसादयति इति ।

आह यदि प्रकरण वाक्येन बाध्यते, लोकेऽपि बर्हिषाम्
इमे धर्मा उक्ता भवन्ति । तत्र को दोषः ? । सर्वत्र धर्मा
कर्त्तव्या प्राप्नुवन्ति । उच्यते, प्रकरणात् दर्शपूर्णमासयो
उपकारका एव इति गम्यते । तस्मात् लोकेऽपि न
कर्त्तव्या ।

एवं चेत्, अङ्गान्यपि न दर्शपूर्णमासशब्दकानि, तस्मात्
तेष्वपि न प्राप्नुवन्ति । उच्यते, यद्यप्यङ्गानि न दर्शपूर्णमास
शब्दकानि, दर्शपूर्णमासयोः उपकारकाणि, एषु क्रिय-
माणा धर्माः दर्शपूर्णमासयोः उपकारयन्ति । तस्मात्
अङ्गप्रधानेषु कर्त्तव्याः इति ।

आरादपीति चेत् ॥ ३ ॥ (आ०)

पिण्डपितृयज्ञेऽपि बर्हिः धर्मैर्युज्येत, सोऽपि दाते
बर्हिषि वर्त्तते, तस्य चापि बर्हिषास्ति प्रयोजनं तदप्या-
राच्छिष्टधर्मवत् स्यात् ।

न तत् वाक्यं हि तदर्थत्वात् ॥४॥ (आ०नि०)

न तस्य बर्हिरेतैर्धर्मैर्धर्मवत्, वाक्यं हि एकं दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां सह धर्माणां, तेन दर्शपूर्णमासयोः उपकारका
धर्माः यत् दर्शपूर्णमासार्थं, तत्र प्राप्नुवन्ति, नान्यत्र ।
तस्मात् पिण्डपितृयज्ञबर्हिषो न भविष्यन्ति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥५॥ (हे०)

लिङ्गं भवति, एवमाह, स वै भुवामेवाग्नेऽभिधारयति,
ततो हि प्रथमावाज्यभागी यज्यन् भवति इति अभि-
धारणस्य आज्यभागार्थतां दर्शयति ॥ (३ । ७ । १अ०)

—

स्वामिसंस्काराणा प्रधानार्थताधिकरणम् ।

फलसंयोगात्, स्वामियुक्तं प्रधानस्य ॥६॥

ज्योतिष्टोमे केशश्मश्रुणोर्वपन पयोव्रतानि तपश्चाम्ना-
तानि, तेषु सन्देहः, किम् अङ्गप्रधानार्थानि उत प्रधाना-

यानि १ । किं तावत् प्राप्तम् ? चद्रप्रधानार्थानि इति
पूर्वेण म्यायेन प्राप्तम् ।

एव प्राप्ते मूम, स्वामियुक्तमेतत्, तस्मात् प्रधानम् ।
कस्मात् ? । फलसंयोगात् पुरुषस्य यागेन चयं सम्यग् ,
यागोऽपूर्वस्य दाता पुरुषः प्रतिपद्यीता । ननु अपरोऽ
प्यस्ति सम्यग् , यागो निर्वर्त्तः पुरुषोऽभिनिर्वर्त्तक
इति । फलेन तु सम्यग्यो भविष्यति न्त्येवमर्घं पुरुषः श्रूयते
न हि यागे न साधयति यागः सशया संभ्रमाते इति ।
किमिति तर्हि निर्वर्त्तयत फलं भवति ? इति । सस्कारा
राय सस्कुर्वन्ति इत्युच्यन्ते यत् तस्य संस्कर्त्तव्यस्य प्रयोजन
तत्र सामर्थ्यं जायति इति, फलं च पद्यीतुम् पुरुषस्य
प्रयोजनं न यागमभिनिर्वर्त्तयितुम् । तस्मात् ये पुरुष
सस्कारास्ते पुरुषं फलप्रतिपद्यन्मयं कुर्वन्ति न याग
निर्वर्त्तिसमर्थम् । चाह यदि यागनिर्वर्त्तो न सामर्थ्य
जनयन्ति कथं तर्हि यागधर्मास्ते भवन्ति । उच्यते यागस्य
स्वाधे साधयत साहाय्ये वर्त्तन्ते । कथं तस्य स्वार्थः ? ।
यदस्य कर्त्ता फलेन सम्वध्यते । तस्मात् स्वामिसंस्कारा
प्रधानार्था इति ॥ (१ । ७ । २५०)

— —

मौमिकरीपाणीनामहमशाभीमयाहताधिकरणम् ।

चिकीर्षया च संयोगात् ॥ ७ ॥ (पू०)

व्योतिष्टोमे श्रूयते षट् चिंशत्प्रक्रमं प्राचीं चतुर्विंश
तिरप्येव चिंशत् जघनेन द्रवति गण्णामहे इति । तत्र

सन्देहः, किमेषा वेदिरङ्गप्रधानार्था उत प्रधानार्था ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? चिकीर्षया च संयोगात् प्रधानार्था इति । का चिकीर्षा ? इयति शक्यामहे इति । यत् चिकीर्षितं तस्य अर्थेनैषा श्रूयते, शक्यामहे अस्यां कर्तुम् इति प्रधानं च तस्य चिकीर्षितं न अङ्गानि, प्रधानं हि फलवत् न अङ्गानि ।

आह यदि अङ्गानि न चिकीर्षितानि, किमर्थं क्रियन्ते ? इति । उच्यते, अचिकीर्षितान्यप्यङ्गानि क्रियन्ते, यद्यपि तानि न चिकीर्ष्यन्ते, तथापि तैरचिकीर्षितैरन्यच्चिकीर्ष्यते । तस्मात् तानि क्रियन्ते इति, यत् चिकीर्षितं तस्य वेदिः । तस्मात् प्रधानार्थेति (स्थित तावदपर्यवसितम् ॥ (३ । ७ । ३अ०)



। अभिमर्शनस्याङ्गप्रधानोभयाङ्गताधिकारणम् ।

तथाभिधानेन ॥८॥ (पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासी तत्र श्रूयते, चतुर्होत्रा पौर्णमासी-मभिमृशेत् पञ्चहोत्रा अमावास्याम् इति । तत्र सन्देहः, किम् अङ्गप्रधानार्थम् अभिमर्शनम् उत प्रधानार्थम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रधानार्थम् इति, प्रधाननामधेयञ्च एतत् पौर्णमासी अमावास्या इति च । तस्मात् प्रधानस्याभिमर्शनम् इति ।

तद्युक्ते तु फलश्रुतिस्तस्मात्सर्वचिकीर्षा स्यात् ॥

६ ॥ (पूर्वाधिकारणस्य सि०)

(स्थितादुत्तरम्) । यदुक्तं प्रधानं चिकीर्षितं न अङ्गानि
तस्मात् प्रधानस्य वेदि इति तत्र, तद्युक्ते फलश्रुतिः सा
द्वात् फलं श्रूयते, तस्मात् साङ्गं चिकीर्षितम् । यद्यप्य
ङ्गानि न चिकीर्षितानि, तथापि वेद्यां कर्त्तव्यानि ।
अन्यथा न साङ्गं वेद्यां कृतं भवति ।

गुणाभिधानात् सवार्थमभिधानम् ॥ १० ॥ (सि०)

यदुक्तं, प्रधाननामत्वात् पौर्णमासीशब्दस्य अभावात्
शब्दस्य च, प्रधानहविषाम् अभिमर्शनम् इति । नैतदेवम्,
अङ्गहविषामप्यभिमर्शनं न्यात् । कुत ? । गुणाभिधानात्,
गुणोऽभिमर्शनम् इत्यभिधानं भवति । कतमत् तदभिधा
नम् ? । यत् गुणोऽभिमर्शनम् इति श्रुते । पौर्णमासीममा
वास्याम् इति च द्वितीयान्तम् पौर्णमास्यर्थम् अभिमर्शनं
कर्त्तव्यम्, अमावास्यार्थमभिमर्शनं कर्त्तव्यम् इति, अतो
यत्र यत्र क्रियमाणं पौर्णमास्याममावास्यायां वोपकरोति,
तत्र तत्र कर्त्तव्यम् । यत् यत् पौर्णमास्याममावास्यायां
वाभिसम्बध्यते, साक्षात्, प्रत्याद्या वा, तत्र तत्र क्रियमाणं
तयो उपकरोति । तस्मात् प्रधानहविषाग् अङ्गहविषां च
कर्त्तव्यम् इति । (३ । ७ । ४ अ०) ।

दीक्षादक्षिणी प्रधानाध्यागिह्वरम् ।

दीक्षादक्षिणस्तु वचनात् प्रधानस्य ॥ ११ ॥

ष्योतिष्टोमे दीक्षा श्रूयस्ते, तिस्रो दीक्षा, इति,
तथा दक्षिणा श्रूयस्ते, तस्य द्वादशमत् दक्षिणा

इति । तत्र सन्देहः, किं दीक्षादक्षिणम् अङ्गप्रधानार्थम्, उत प्रधानानाम् इति । किं प्राप्तम् ? पुरुषाणाम् अङ्गप्रधानार्थत्वात् दीक्षादक्षिणस्य अङ्गप्रधानार्थता इति । एव प्राप्ते ब्रूमः, दीक्षादक्षिणं प्रधानस्य । कुतः ? । वचनात्, वचन हि भवति, दीक्षाः सोमस्य, दक्षिणाः सोमस्य इति, न हि वचनस्य अतिभारो नाम क्वचित् । तस्मात् दीक्षा दक्षिणं वचनात् सोमस्य इति ।

निवृत्तिदर्शनाच्च ॥ १२ ॥ (यु०)

निवृत्ति दीक्षाणां दर्शयति । कथम् ? ! अध्वर्यो यत् पशुना अयाचीरथ कास्य दीक्षा ? इति यत् षट्ढोतारं जुहोति सास्य दीक्षा इति असत्यामपि दीक्षायां वचन भवति । तस्मात् अङ्गानां दीक्षादक्षिणम् इति । (३ । ७ । ५ अ०) ।

अन्तर्वेदीरूपानङ्गताधिकारणम् ।

तथा यूपस्य वेदिः ॥ १३ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीयः, यो दीक्षितो यदग्नीषोमीयं पशुमालभते इति । तत्र यूपं प्रकृत्य अयते, वज्रो वै यूपो यदन्तर्वेदि मिनुयान्तन्निर्दहेत्, यत् बहिर्वेद्यनवरुद्धः स्यात् अर्धमन्तर्वेदि मिनोति अर्धं बहिर्वेदि अवरुद्धो भवति, न निर्दहति इति ।

तत्र सन्देहः, किम् अन्तर्वेदि इति यूपान्नभावनवेदिः उपदिश्यते, उत अर्धमन्तर्वेदि अर्धं बहिर्वेदि इति देश-

लक्षणार्थम् उच्यते ? इति । कथम् यूपाङ्गभावेन कथं वा देशलक्षणा ? इति । यदि यूपाङ्गस्य वेद्यन्तरस्य च सम्बन्धो विवक्षितः, एव वेदिसम्बन्धो यूप कर्त्तव्यः, ततो यूपाङ्गभावेन अथ यस्मिन् देशे मीयमानस्य अर्घं वेद्यम्यस्तरे ऽर्घं च बहिः, स देश उपदिश्यते, ततो देशलक्षणा ।

किं प्राप्तम् ? तथा यूपस्य वेदिः, यथा दीक्षादक्षिणं प्रधानस्य, तथा यूपस्य वेदिः, तथा यूपो मातव्यः, तथा मीयमानस्य अर्घं वेद्यम्यस्तरे भवति । एव वेदिश्रुतिरप्यनुग्रहीयते, इतरथा वेदिशब्दो लक्षयेत् देशः, श्रुतिलक्षणा विषये श्रुतिन्याया न लक्षणा । तस्मात् यूपाङ्गभावेन वेदि निर्दिश्यते ।

देशमात्रं वाऽग्निष्येणैकवाक्यत्वात् ॥१४॥ (सि०)

देशमात्रं वा वेदिशब्देन लक्ष्यते न वेदियूपाङ्गम् । कुत ? । अग्निष्येण एकवाक्यत्वात्, अर्घमस्तर्वेदि मिनी त्वर्घं बहिर्वेदि इत्येतेनैकवाक्यता या, सा शासितव्येन, यदि देशलक्षणा, अथ यूपाङ्गभावेन वेद्या निर्देशः, ततो न शासितव्यो बहिर्वेदिनिर्देशो भवति । वेद्यां यूपस्य अङ्गभावेन उपदिश्यमानायाम्, अर्घं बहिर्वेदि इत्येतदुच्चार्यमाणं न कस्मिंश्चित् उपकारि वर्त्तते ।

अथ बहिर्वेदिदेशमपि यूपाङ्गभावेन उपदिशेत् । वाक्यभिरप्येत । तस्मात् यूपाङ्गभावेन वेद्या निर्देशे बहिर्वेदिशब्दः सर्वथा न शासितव्यः । यदि तु देशलक्षणा, ततो विशिष्टे देशे लक्ष्यमाषेऽवश्यवक्तव्यो बहिर्वेदिशब्दो

भवति, अनुच्यमाने वेद्यभ्यन्तरे यस्मिन् कस्मिंश्च प्रदेशे यूपः
इति गम्यते । अथ पुनर्बहिर्वेदिशब्दे श्रूयमाणे, यतरस्मिन्
देशे मीयमानस्य अर्द्धम् अन्तर्वेदि अर्द्धं बहिर्वेदि, स देशो
लक्षयितुमिष्टो भवति, स च बहिर्वेदिशब्देन विना न
शक्यते लक्षयितुम् इति, अवश्यं शासितव्यो भवति ।
तस्मात् देशलक्षणा इति । (३ । ७ । ६ अ०)

—

हविर्द्धानस्य सामिधेन्यनङ्गताधिकरणम् ।

सामिधेनीस्तदन्वाहुरिति हविर्द्धानयोर्वचनात्
सामिधेनीनाम् ॥१५॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, उत यत्सुन्वन्ति सामिधेनीस्तद-
न्वाहुः इति, हविर्द्धानयोर्यस्मिन् हविर्द्धाने सुन्वन्ति, तत्
सामिधेनीभिः सम्बन्धयेत् इत्यर्थः । तत्र सन्देहः, किं
सामिधेनीनाम् अङ्गभावेन हविर्द्धानं चोद्यते हविर्द्धान-
विशिष्टाः सामिधेन्योऽनुवक्तव्याः, उत हविर्द्धानेन असूषाम-
नूच्यमानानां देशो लक्ष्यते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
सामिधेनीनाम् अङ्गत्वेन हविर्द्धानं चोद्यते, यस्मिन् हविर्द्धाने
सुन्वन्ति, तत् सामिधेनीभिः सम्बन्धयेत् इति, तेन हविर्द्धान-
सम्बन्धाः सामिधेन्योऽनुवक्तव्याः इति वचनात् सामिधेन्य-
ङ्गभावे सति हविर्द्धानश्रुतिः अनुग्रहीष्यते, इतरथा देशं
लक्षयेत् इति । तस्मात् सामिधेन्यङ्गं हविर्द्धानम् ।

देशमात्रं वा प्रत्यक्षं ह्यथकर्म सोमस्य ॥१६॥ (सि०)

देशलक्षणार्थं वा एतत् उच्यते, यस्मिन् सुन्वन्ति,

तस्मिन् देगे सामिधेन्योऽनुवक्तव्या इति, प्रत्यक्षं हि अर्थं कर्म सोमस्य तेन क्रियते, दक्षिणे हविर्धाने सोममासा दयति इति, सोमासादनार्थं तावदेतत् उपादेयम्, सामिधेन्योऽपि अग्निसमिन्धनार्थम् उपादेया इति । इह त्वेतावत् श्रूयते, यस्य हविर्धानस्य समीपे सुन्वन्ति तस्म्यन्वा सामिधेन्योऽपि अग्निसमिन्धनार्थम् उपादेया इति, तत्र न प्रायते, किम् सासिधेन्य सम्बन्धा हविर्धानस्य उपकुर्वन्ति ? किम् हविर्धानं सामिधेन्योनाम् ? इति । तदुच्यते, सामिधेन्यस्त्वावहविर्धानस्य न उपकुर्वन्ति, न हि तावत् विधीयन्ते, सामिधेन्योऽनुवक्तव्या इति । किम् तर्हि ? हविर्धानविशेषसम्बन्ध तासां विधीयते, न च अविहितम् अङ्गं भवति, नाप्येव विधीयते हविर्धानमासा मनुष्यमानानाम उपादातव्यं सम्बन्धयितुम् इति । कथम् तर्हि ? हविर्धानविशेषसम्बन्धो सामिधेन्योनां श्रूयते, हविर्धानसम्बन्धो विधीयते, न च सामिधेन्योसम्बन्धो हविर्धानस्य प्राप्तः, यो विशेषार्थमनूद्येत । केन तदिह हविर्धानस्य सम्बन्धः ? । प्रत्यक्षं हि अर्थकर्म सोमस्य, न तु सामिधेन्यो कर्म प्रत्यक्षं हविर्धानस्य । भवति तु देगस्य सामिधेन्यो सम्बन्धः, अपरेण वेदिम् इति होतुर्देगो लक्षितः, स लक्ष्यं दक्षिणस्य वा हविर्धानस्य समासत्र तत्र यत् सुन्वन्ति, तदन्वाह इति उपपद्यते वचनम् । तस्मात् देगलक्षणाद्यं हविर्धानग्रहणम् ।

अथैवमभिसम्बन्धः कस्मात् न भवति ? यस्मिन् हविर्धाने सुन्वन्ति तस्य हविर्धानस्य सामिधेन्योसम्बन्धः इति ।

नैव शक्यम्, एवं द्वावर्थौ विधातव्यौ भवतः, हविर्धान-
सम्बन्धो हविर्धानविशेषसम्बन्धश्च, तत्र वाक्यभित्तिरिति ।
तस्मात् नैवम् अभिसम्बन्धः इति ।

समाख्यानं च तद्वत् ॥ १७ ॥ (यु०)

समाख्यानं च तद्वदेव भवति, यथा अस्माभिर्न्याय
उपदिष्टः सोमार्थम् हविर्धानम् इति । (३।७।७ । अ०) ।

—

अज्ञानामन्यद्वारानुष्ठानाधिकरणम् ।

शास्त्रफलं प्रयोक्तारि तल्लक्षणत्वात् तस्मात् स्वयं
प्रयोगे स्यात् ॥ १८ ॥ (पू०)

इह कर्माणि उदाहरणम्, अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गं
कामः, दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमेन
स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र सन्देहः, किम् एतानि क-
र्माणि स्वयम् अनुष्ठातव्यानि, उत अत्रोत्सर्गमात्रं स्वयं
कुर्यात्, शेषमन्यः स्वयं वा, उत शेषमन्यः एव ? इति ।
किं प्राप्तम् ? स्वयं प्रयोगे स्यात् । कुतः ? । यतः स्वयं प्र-
युञ्जानस्य फलं भवति । कथम् अवगम्यते ? । तल्लक्षणत्वात्,
शब्दोऽस्यार्थस्य लक्षणं स्वयं प्रयुञ्जानस्य फलं भवति इति ।
कतमः स शब्दः ? । स्वर्गकामो यजेत इति, यः स्वर्गं काम-
यते, स एवोच्यते, यागे कर्त्ता भवन् फलं साधयेत् इति ।
साङ्गे च कर्त्ता भवन् फलं प्राप्नोति, तस्मात् स्वयंप्रयोगे
स्यात् ।

उत्तमर्गे तु प्रधानत्वात् शेषकारी प्रधानस्य, तस्मात्
अन्यं स्वयं वा स्यात् ॥ १९ ॥ (पू०)

उत्तमर्गे प्राधान्यमस्ति । कथम् ? । य उत्तमर्गे करोति
तेन सर्वं कृतं भवति । कथम् ? । परिक्रय उत्तमर्गे, तेन
आमतां सर्वं कुर्वन्ति । तस्मात् य परिक्रय करोति तेन
स्वयमेव सर्वं कृतं भवति । तस्मात् उत्तमर्गमात्रं स्वयं कुर्यात्
शेषमन्यं स्वयं वा ।

अन्यो वा स्यात् परिक्रयास्मानादिप्रतिषेधात्प्रत्य
गात्मनि ॥ २० ॥ (सि०)

शेषस्यान्य एव स्यात् कर्त्ता । कुत ? । परिक्रयस्या
ज्ञानत्वात्, पुरुषानतिप्रकारेषु बहुषु प्राप्तेषु परिक्रयो नि
यतः । तस्मात् परिक्रयेणान्तैः सर्वे पदार्थाः कर्त्तव्याः
इति, विप्रतिषिद्धयात्मनि परिक्रयः । यदि स्वयं कुर्यात्,
अपरिक्रौतेन कृतं स्यात् तत्र परिक्रयास्मानानर्थक्यम्, अ
दृष्टार्थो वा प्रतिज्ञायेत । तस्मात् अन्यैः परिक्रौते शेषा
पदार्थाः कर्त्तव्या इति । उत्तमर्ग तु स्वयं कुर्यात् सर्वं स्वयं
कृतं भवति । (१ । ३ । ८ अ०) ।

परिष्ठीतान्नायविज्ञां यद्वादिषेधनिवृत्त्याभिप्रायम् ।

तत्रार्थात्कृष्टं परिमाणं स्यादनियमोऽविशेषात् ॥

२१ ॥ (पू०)

तत्र तैः परिक्रीतैः कर्त्तव्येषु अनियमेन कर्त्तृपरिमाणं
स्यात् । कुतेः १ । अविशेषात्, न कर्त्तृपरिमाणे विशेषः
कश्चिदाम्नायते । अर्थेन तत्परिमाणं, यावद्भिरसौ इति-
कर्त्तव्यता निर्वर्त्तते, तावतो वृणीत ।

अपि वा श्रुतिभेदात् प्रतिनामधेयं स्युः ॥२२॥

(सि०)

यावन्ति कर्त्तृनामधेयानि कर्मणि श्रूयन्ते, तावन्तो
वरीतव्याः भिद्यन्ते, तानि च नामधेयश्रवणानि, तान्
पुराऽध्वर्युर्विभजति, प्रतिप्रस्थाता मन्थिन जुहोति, नेष्टा
पत्नीमभ्युदायति, उन्नेता चमसान् उन्नयति इति, तथा,
प्रस्तीता प्रस्तीति, उद्गाता उद्गायति, प्रतिहर्त्ता प्रतिहरति,
सुब्रह्मण्यः सुब्रह्मण्यामोह, होता प्रातरनुवाकमनुब्रूते,
मैत्रावरुणः प्रेषति, चानुचाह, अच्छावाको यजति,
यावस्तुत् यावस्तोत्रीयामन्वाह एतावद्भिः कर्मणि प्रयोजनं
तेन तेऽवश्यमेतानि यथाश्रुतानि कर्त्तुम् वरीतव्याः, एत-
द्व्यतिरिक्तोऽन्यः पदार्थो न विद्यते, योऽपि वाक्येन नोप-
दिष्टः, स समाख्यया गम्यते । तस्मात् एतावतो वृणीत
इति ।

एकस्य कर्मभेदादिति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

एवं चेत् प्रतिज्ञायते, एतावतो वृणीतेति, तन्न, यो यः
तत्कर्म करिष्यति इति सङ्कल्पते, स स तत्तच्छब्दाभिधेयो
भवति, एकोऽपि बह्वन् प्रदार्थान् कर्त्तुम् बहुभिर्नामधेयैः
उच्येत, तस्मात् अनियमः ।

नोत्पत्तौ हि ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम्, उत्पत्तौ पुरुषाणाम्, उत्पाद्यमानेषु पुरुषेषु
नामधेयानि भिद्यन्ते, याध्वं हणीते, होतारम् हणीते,
उद्गातारम् हणीते, अध्वर्युं हणीते इत्येवमादि । तस्मात्
कर्मणि तैरेव नामकैः प्रयोजनम्, भवत्यन्ते वरीतव्या ।
तस्मात् एषां वरणे सङ्कीर्त्तनं न विधिः । प्रयोजनस्य अभा
वात् न अभुवादः । न येष्टे तावन्ती वरीतव्या इति
ब्रूयात्, अनर्थकमेव स्यात् । शक्नोति चेदं प्रत्याययितुम्
सङ्ख्याविशेषम् । तस्मात् यः सङ्ख्याविशेषो एषां प्रतीयते
तदर्थमेतद्वचनम् । तस्मात् षोडश कर्त्तारो वरीतव्या
सोम तावत्सर्वं कथं स्यात्, एवं दर्शपूर्णमासयोरपि ।
(३।०।८ अ०)

चमसाध्वर्यवो इत्यश्विभिरवम् ।

चमसाध्वर्यवश्च तैर्व्यपदेशात् ॥ २५ ॥

सन्ति ज्योतिष्टोमे चमसाध्वर्यवश्च चमसाध्वर्यून् हवीत
इति । तेषु सन्देहः, किम् एषामन्यतमा, सतैर्तैर्व्योऽन्ये ?
इति । किं तावत् प्राप्तम् ? एतावतां सङ्कीर्त्तनात् एषा
मेवान्यतमा । इति प्राप्ते ब्रूम, चमसाध्वर्यवश्चापरे भवेयुः
व्योऽन्ये इति । कुत ? । तैर्व्यपदेशात्, तैः परिगणितै
रेषां व्यपदेशो भवति, मध्यतः कारिणां चमसाध्वर्यवो,
होत्रकाणां चमसाध्वर्यव इति ।

मनु ये एव प्रकृतास्ते चमसाध्वर्यवो भवेयुः । न इति
 ब्रूमः । कुतः ? । तैर्व्यपदेशात्, सध्यतःकारिणां चमसा-
 ध्वर्यवो होत्रकाणां चमसाध्वर्यवः, इति, षष्ठी सम्बन्धे सति
 भवति । ऋत्विग्भिस्ते व्यपदिश्यन्ते, ऋत्विजः तेषां
 स्वामिनो न यजमानः, यजमानपुरुषेभ्यश्च एतेऽन्ये इति नः
 प्रतिज्ञातम्, न यजमानेन चमसाध्वर्यवं कर्तुम् वरीतव्याः,
 ऋत्विग्भिस्ते वरीतव्याः इति । अपि च, एषाम् उत्पत्ति-
 वाक्ये एव भेदः, चमसाध्वर्यून् वृणीत इति । (३ । ७ ।
 १० अ०) ।

चमसाध्वर्यूणां बहुलनियमाधिकरणम् ।

उत्पत्तौ तु बहुश्रुतेः ॥ २६ ॥

तेष्वेव सन्देहः, किम् अनियमः, एको द्वौ बहवो वा,
 उत बहव एव ? इति । अनियमः इति प्राप्ते उच्यते,
 बहवः इति । कुतः ? । उत्पत्तौ बहुश्रुतेः, चमसाध्वर्यवः
 इत्येषाम् उत्पत्तौ बहुश्रुतिर्भवति, तस्मात् बहवः इति ।
 (३ । ७ । ११ अ०)

चमसाध्वर्यूणां दशसङ्ख्यानियमाधिकरणम् ।

दशत्वं लिङ्गदर्शनात् ॥ २७ ॥

ज्योतिष्टोमे चमसाध्वर्यवः, ते च बहवः इत्युक्तम् ।
 कियन्तो बहवः इति सन्देहे तयः, बहुवचनसामर्थ्यात्

इति प्राप्ते ब्रूम, दशत्व स्निग्धदर्शनात्, ते दश भवेयुः,
 तथा हि स्निग्ध ष्योतिष्टोमविज्ञाः दशपेये श्रूयते, दश
 चमसाध्वर्यवो दशदश एकैक चमसमनुसपन्ति इति, एत
 स्मात् कारणात् दशपेयो भवति इति सुषम् दश चमसा
 ध्वर्यून् दर्शयति, यदि अथा भवेयुः, एतद्दर्शनं नोपपद्येत ।
 तस्मात् चोन् अतीत्य एषा सहस्रा, यदि च दश न भवेयुः
 नोपपद्येत एतद्दर्शनम् । तस्मात् भवन्ति दश, दश चैषां
 स्त्रामिनः । तस्मात् प्रयोजनभावात् दशसहस्रोपादीयत,
 तस्यां च उपादीयमानायां अपरापि सहस्रा अनुगृह्यते,
 तेनापि दश भवेयुः । (३ । ७ । १२ च०)

शमितुरपपञ्चाविबरणम् ।

शमिता च शब्दभेदात् ॥ २८ ॥ (पू०)

अस्ति शमिता, शमितार उपनयौत इति । स किं
 सङ्गीर्त्तितानामग्यतम, उत अग्यस्तेभ्य ? इति । किं
 प्राप्तम् ? तेषां वरणे सङ्गीर्त्तनात्, देवाम् अग्यतम, इति
 प्राप्ते उच्यते, शमिता च शब्दभेदात्, शब्दो भिद्यते, एषसङ्ग
 केन इदं कर्म कर्त्तव्यम् इति, तस्मात् एषसङ्गक उत्पादयि
 तव्य । अस्य सङ्गीर्त्तनात् सहस्राविहृद्भिर्गम्यते, तस्मात्
 अस्य शमिता स्यात् । अपि च, स्तोमा चोर्ध्वं वैकर्त्तनं च
 शमितुं तत् ब्राह्मणाय दद्यात् यद्यब्राह्मण स्यात् इति
 अत्राह्मणाशङ्का भवति, सा ऋत्विजि नोपपद्यते ।

प्रकरणाद्वोत्पत्त्यसंयोगात् ॥ २९ ॥ (सि०)

सत्य सङ्ग्राविबुद्धिर्गम्यते, न तु उत्पद्यमानेषु, या त्वमुत्पत्तिस्तेषु गम्यते, तत्र एकस्य कर्मभेदात् इत्येवमप्यवकल्पते । यत्तु उक्तम् अब्राह्मणाशङ्का भवति इति, यजमानाभिप्राया सा, यदि अब्राह्मणो यजमानः स्यात् इति । ननु यदि अब्राह्मणः स्यात् इति प्रकृतं शमिता सखध्यते । उच्यते, शमयति इति शमिता, यौगिक एष शब्दः प्रकृतेष्वप्यवकल्पते । शामित्रमप्याध्वर्यवे समान्नात् अध्वर्युणा कर्तव्यम् । तस्मात् शमनात् अध्वर्युः शमिता, एवं सति अप्रकृतो यजमानः सखध्यते । (३ । ७ । १३ अ०) ।

उपगस्याप्युक्ताधिकरणम् ।

उपगाश्च लिङ्गदर्शनात् ॥ ३० ॥

ज्योतिष्टोमे सव्युपगा नाम, ते शब्दभेदात् सङ्ग्राविबुद्धिं प्रत्याययन्ति इत्यध्वर्यादिभ्योऽन्ये इति प्राप्ते ब्रूमः, तेषामेव केचित्स्युः इति । कस्मात् ? । उत्पत्तौ परिगणनात्, यौगिकत्वाच्च शब्दस्य । लिङ्गमिदं भवति, न अध्वर्युरुपगावेत् इति, यद्येभ्योऽप्ये भवेयुर्नाध्वर्युं प्रतिषेधेत् । अप्राप्तत्वात् । यतस्तु प्रतिषेधेति, अतोऽवगच्छामः, उत्पत्तौ सङ्कीर्तितानामेवान्यतमः इति । (३ । ७ । १४ अ०) ।

सोमविष्केत इषाविष्करणम् ।

विक्रयी त्वन्य कर्मणोऽचोदितत्वात् ॥ ३१ ॥

अस्ति सोमविक्रयी तत्र सन्देहः, न किम् अध्वर्यादीनाम् अन्यतमः, उतैभ्योऽन्यः ? इति । किं प्राप्तम् ? तेषां सङ्कीर्तनात्, तेषाम् अन्यतम इति प्राप्ते मूलम् विक्रयी त्वम्य स्यात् इति, विक्रयो न चोद्यते क्रययोद्यते, तत्र अर्थाद्विक्रयः, ज्योतिष्टोमस्य च पदार्थान् कर्तुम् अध्वर्या इय उत्पाद्यन्ते, न तु विक्रयो ज्योतिष्टोमस्य श्रूयते । तस्मात् न अध्वर्यादीनामन्यतम इति । (१।७।१५ च०) ।

अग्निनितिनाचोऽसर्गनामिवाधिकरणम् ।

कर्मकार्य्यात् सर्वेषां ऋत्विक्त्वमविशेषात् ॥ ३२ ॥

(पृ०)

ये एते पुरुषा ज्योतिष्टोमस्य श्रूयन्ते, ते किं सर्वे एते ऋत्विजः, उत केचित् एषाम् ? इति । किं प्राप्तम्, सर्वे । कुत ? । कर्मकार्य्यात्, सर्वे यागस्य साधनं कुर्वन्ति, तस्मात् सर्वे ऋतौ यजन्ति, ये च ऋतौ यजन्ति ते ऋत्विजः, न कश्चिद्विशेष आश्रीयते, इमे एव ऋतौ यजन्ति इति ऋत्विजः, इमे न इति । तस्मात् सर्वेषां ऋत्विक्त्वम् ।

ननु परिसङ्ख्या श्रूयते, सौम्यस्य अध्वरस्य यज्ञकृत्तो मगदग ऋत्विज इति । उच्यते, परिसङ्ख्यायां बहवो द्रोपा संस्तौति, नानुसृत्यवाहोऽयं भविष्यति ।

न वा परिसङ्ख्यानात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

न वा सर्वे । कस्मात् ? । परिसङ्ख्यानात्, एवं हि श्रूयते, सौम्यस्य अध्वरस्य यज्ञक्रतोः सप्तदश ऋत्विजः इति, स एष न विधिः, बहुतराणां प्राप्तत्वात्, न अनुवादः, प्रयोजनाभावात्, न चेत् परिसङ्ख्यापि, आनर्थक्यमेव स्यात् ।

ननु परिसङ्ख्यायां स्वार्थहानं परार्थकल्पना प्राप्तबाधश्च । उच्यते, स्वार्थहानम् अदोषः प्राप्तत्वात् । परार्थकल्पना च प्रत्ययात् । कथम् ? । बहूनाम् ऋत्विक्त्वे ज्ञाते पुनः सप्तदशर्त्विजः इत्युच्यते, सप्तदशभिर्ऋत्विक्शब्दस्य सम्बन्धः पुनः प्रकाश्यते, अधिकैश्च न प्रकाश्यते । तत्र विज्ञायते एतत्, ऋत्विक्शब्दस्य पुरुषैः सम्बन्धे पुनः प्रकाश्यमाने सप्तदशभ्योऽभ्यधिका वर्जिताः इति गम्यते । तत्र किं सप्तदशभिः सम्बन्धो विवक्षितः, किम् वा अधिकानाम् वर्जनम् ? इति, सप्तदशसम्बन्धस्य अप्रयोजकत्वात् अधिकानाम् वर्जनम् विवक्षितम् इति गम्यते ।

आह, ननु प्रतिषिध्यमानेष्वप्यधिकेषु प्रतिषेधो न प्राप्नोति, न हि, ते ऋतौ न यजन्ति, न वा ऋतौ यजन्तो न ऋत्विजः स्युः । उच्यते, सत्त्वं, न, प्रतिषेधात् ऋत्विक्शब्देन न सम्बध्यते, किन्तु प्रतिषेधसामर्थ्यात् हि ऋत्विक्कार्ये न भवन्ति । किं पुनः ऋत्विक्कार्यम् ? । ऋत्विज उपवसन्ति इति, ऋत्विजो वृणीते, ऋत्विग्भ्यो दक्षिणां ददाति इति ।

आह, यत् ऋत्विजा कार्यं, कथं तत् केषाञ्चित् ऋत्विक्शब्दकानां न स्यात् ? । उच्यते, एव तर्हि द्विविधोऽयं

ऋत्विक्गम्द, ऋत्विजजननिमित्त, वरणभरणनिमित्तय,
तत्र यागनिमित्तस्य ऋद्धणम् अनर्थकम्, तस्मात् वरण
भरणनिमित्तो ऋद्धाते इति ।

आह, नस्वितरेतराश्रयमेव भवति, ये ऋत्विजस्ते
वरीतव्या, ये विद्यन्ते ते ऋत्विज इति तद्विगतेतराश्रयम् ।
उच्यते, नहि ऋत्विजो वृणीते इत्यत्रमर्थः, ऋत्विज सक्ता
वरीतव्या इति, कथं तर्हि ? वरणेन ऋत्विज क्रियन्त
इति, एवं द्वितीयानिर्द्देशो युक्तो भविष्यति, अध्वर्युं वृणीते
इत्येवं सङ्क्षण । दृष्टार्थता च वरणस्य भविष्यति ।

कथम् आत्मेच्छया अध्वर्युर्भवति इति चेत् कथित
श्रूयात्, भवति इति श्रूयाम् । कथम् ? । एव गम्दकेनाय
पदार्थं कर्त्तव्य इति, नाम्न्येव गम्दक, यय नास्ति, स
यदि गच्छते कर्त्तुम्, कर्त्तव्यो भवति । यथा, जुह्वा
जुहोति इति अविद्यमाना जुष्ट क्रियते, एवमेतदपि
दृश्यम् । तत्र प्रथान्नियमेन ऋत्विज्गम्दसम्यग् कर्त्तव्ये,
करणविशेषेण कर्त्तव्य इति नियम्यत । तस्मात् न इतर
तराश्रयम् । तस्मात् समदशैव ऋत्विज कर्त्तव्या इति
परिसङ्गा, समदग ऋत्विज सङ्कारै कर्त्तव्या इति ।

पक्षेणेति चेत् ॥ ३४ ॥ (आ०)

एव चेत् मन्यसे, यथोक्तपक्षेणैतन्निषम् उच्येत अथ
युग्यवाद्पक्षेण समदगत्विज इति, तात्परिद्वर्त्तव्यम् ।

न सर्वेषामनधिकार ॥ ३५ ॥ (आ०नि०)

मेतदेव, न अत्र सर्वेषां पुरुषाणां वचन, यान् अधि

कृत्य अवयुत्यवादी भविष्यति । यत्र परा सङ्ख्या कीर्त्यते,
तत्र अवयुत्यवादी भवति, यथा द्वादशकपाले यदष्टाक
पालो भवति इति, न च इह परा सङ्ख्या कीर्त्यते । तस्मात्
न अवयुत्यवादः इति । (३।७।१६ अ०) ।

—

दीक्षादक्षिणावाक्योक्तानामेव ब्रह्मादीनां सप्तदशत्विक्काधिकरणम् ।

नियमस्तु दक्षिणाभिः श्रुतिसंयोगात् ॥ ३६ ॥

सप्तदश ऋत्विजः इति समधिगतम् । कतमे ते
सप्तदश ? इति इदं चिन्तयते । किं प्राप्तम् ? अज्ञानम् ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, नियमस्तु दक्षिणाभिः श्रुतिसंयोगात्,
दक्षिणासम्बन्धेन नियम्येरन् एवं ह्याम्नायते, ऋत्विग्भ्यो
दक्षिणां ददाति इति, एवम् अभिधाय दक्षिणादानक्रम-
परे वाक्ये ब्रह्मादयः श्रूयन्ते, अग्नीधेऽग्रे ददाति इति,
ततो ब्रह्मणे, ततोऽसुभै च अमुषै च इति केचिदेव
विशिष्टाः श्रूयन्ते, एवं ये श्रूयन्ते ते तावत् ऋत्विजः, ततो-
ऽभ्यधिका नान्ये भवितुमर्हन्ति, दक्षिणाभिर्नियमः इति ।

उक्त्वा च यजमानत्वं तेषां दीक्षाविधानात् ॥ ३७ ॥

(यु०)

ये ऋत्विजः ते यजमानाः इत्येवम् अभिधाय ब्रह्मा-
दीनां दीक्षाक्रमपरे च वाक्ये दीक्षां दर्शयति । कथम् ? ।
अध्वर्युर्गृह्णति दीक्षयित्वा ब्रह्माणं दीक्षयति, तत उद्गा-
तार, ततो होतारम् । ततः त प्रतिप्रस्थाता दीक्षयित्वा

अदिनो दीक्षयति, ब्राह्मणाच्छंसिन ब्रह्मणः, प्रसूतारम्
 उद्गातुः, मैत्रावरुणं होतुः । ततस्त नेष्टा दीक्षयित्वा
 वृत्तीयो दीक्षयति चारुनीधं ब्रह्मणः, प्रतिहर्तारम्
 उद्गातुः, अश्विवाकं होतुः । ततस्तमुग्रैता दीक्षयित्वा
 पादिना दीक्षयति, पोतारं ब्रह्मणः, समघ्नप्लम् उद्गातुः,
 प्रावसुतं होतुः । ततस्तमन्यो ब्राह्मणो दीक्षयति, ब्रह्म
 चारो वाचाय्यप्रेषित इति । दीक्षा च यजमानसंस्कारः ।
 तस्मात् ब्रह्मादय ऋत्विजः सप्तदश इति । (१।०।१० प०) ।

—

अभिज्ञां स्वामिसप्तदश्यादिब्रह्मणम् ।

स्वामिसप्तदशाः कर्मसामान्यात् ॥ ३८ ॥

एतदुक्तं, सप्तदश ऋत्विज इति, ते च ब्रह्मादयः । तत्र
 मन्वेष्टः, किम् एषां सप्तदशः सप्तदशः, उत ऋहपतिः ? ।
 किं तावत् प्राप्तम् ? सप्तदश इति स हि कर्मकरः, इतर
 स्वामी । यस्य कर्मकरः, स परिक्रमेतथा, ऋत्विजस्य परि
 क्रमेयन्ते, तस्मात् सप्तदशः सप्तदश ऋत्विज इति । अपि च,
 तस्य चमसमामनन्ति वरुणं च । ऋत्विजः परीतस्थो न
 स्वामी, तस्मात् सप्तदशः सप्तदशः ।

इति प्राप्ते उच्यते, स्वामिसप्तदशा कर्मसामान्यात्
 स्वामी एषां सप्तदशः स्यात् । कुत ? । कर्मसामान्यात्,
 यत्र कर्तारः ऋत्विजो भवन्ति, यत्र च कर्ता ऋहपतिः,
 तस्मात् ऋत्विजः, यत्र कर्मसामान्यात् । यदुक्तं, त समाम
 नन्ति तस्य चमसमामनन्ति वरुणं च, तस्मात् सप्तदशः सप्त

दश इति । उच्यते, ब्रह्माणमेव ते समामनन्ति, वरणम्
अपि चमसश्च ब्रह्माण एव, स हि सदसिभवः, तस्मात् स्वा-
मिसप्तदशाः (३ । ७ । १८ अ०) ।

—

आध्वर्यवादिषु आध्वर्यादीनां कर्तृतानियमाधिकरणम् ।

अग्नेः प्रकृतिविकृतिसर्वार्थताधिकरणञ्च ।

ते सर्वार्थाः प्रयुक्तत्वाद्अग्नयश्च स्वकालत्वात् ॥३९॥

(पु०)

स्वामिसप्तदशाः ज्योतिष्टोमस्य ऋत्विजः समधिगताः ।
अत्र इदानीन्तयं सन्देहः, किं सर्वं पुरुषकार्यं तैः
कार्यम्, अग्निभिश्च गार्हपत्यादिभिः अग्निकार्यम्, एत
काचिद्व्यवस्था ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? ते सर्वार्थाः,
प्रयुक्तत्वात् अग्नयश्च स्वकालत्वात्, ते वृताः सर्वस्मै पुरुष-
कार्याय स्युः, अग्नयश्चाग्निकार्याय । कुतः ? तैः कार्यैः
आकाङ्क्षितत्वात्, प्रति स्वं ग्रहणमेषाम् अनुवादः, स्वकाल-
त्वात् अग्नयश्च सर्वार्थाः इति, समधिगतमेतत् । (३ । ७ ।
१८ अ०) ।

—

आध्वर्यवादिषु आध्वर्यादीनां कर्तृतानियमाधिकरणस्य सिद्धान्तः ।

तत्संयोगात्कर्मान्णो व्यवस्था स्यात्, संयोगस्यार्थ-
वत्त्वात् ॥ ४० ॥ (सि०)

तत्संयोगात् विशिष्टपुरुषसंयोगात्, व्यवतिष्ठत, ये येन

पुरुषेण समाख्यायन्ते, ते तेन कर्त्तव्या, एवं तेषां पुरुष
संयोगोऽर्थवान् भविष्यति, बाध्यैवमध्ययुणा, दौत्र
होत्रा, औद्गात्रम् उद्गात्रा इति । (१ । ७ । २० अ०) ।

समाख्यायात्कद तस्यापि क्वचित् वाचाभिरुचम् ।

तस्योपदेशसमाख्यानेन निर्देश ॥ ४१ ॥

क्विम् एष एवोक्तम् , सर्वे समाख्यात समाख्यात
पुरुषे कर्त्तव्यम् इति । न इति ब्रूम , तस्य उपदेशाद्विशेष
समाख्यानाञ्च निर्देश । यद्योपदेश , तस्मात् मैत्रावरुण
प्रेष्यति चानुचाह इति । समाख्या, पोषीया नेष्टीया इति ।
एष समाख्यायाश्च भववाद इति ।

तद्वच्च लिङ्गदर्शनम् ॥ ४२ ॥

यच्च होतुः प्रातरनुवाकमनुब्रुवत उपशृणुयात् इति
होत्रे प्रातरनुवाके समाख्यया प्राप्त होतारं दर्शयति,
तथा इदमपरं लिङ्गं भवति, उद्गीथ उद्गातृणाञ्च प्रणय
उकथशसिनां प्रतिहारो बाध्ययुणाम् इति, समाख्याकृतं
भेदं दर्शयति, तथा इदमपि लिङ्गं भवति, यो बाध्यर्षो
स्वं वेद स्त्रवानेव भवति, एतत् बाध्यर्षो स्वं यदाग्रावयति
इति समाख्याकृतं नियमं दर्शयति । (१ । ७ । २० अ०) ।

उत्तुषितपीरनुवचनमैवयोर्मैत्रावरुणकद तस्याभिरुचम् ।

मैत्रावरुणस्योपदेशात् ॥ ४३ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्नीषोमीय, यो दौचितो

यदस्नीयोमीयं पशुमालभते इति । तत्र इदं समामनन्ति,
तस्मात् मैत्रावरुणः प्रेष्यति चानु चाह इति । तत्र सशयं,
किं सर्वानुवचनेषु सर्वप्रेषेषु च मैत्रावरुणः स्यात्, उत यत्र
अनुवचने प्रेषः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वानुवचनेषु,
अविशेषात्, न हि किञ्चिद्विशेष आश्रीयते, अस्मिन् अनु-
वचने मैत्रावरुणोऽस्मिन् न इति । तस्मात् सर्वानुवचनेषु
सर्वप्रेषेषु च मैत्रावरुणः स्यात् ।

पुरोऽनुवाक्याधिकारो वा प्रैषसन्निधानात् ॥४४॥

(सि०)

पुरोऽनुवाक्यां वा मैत्रावरुणोऽनुब्रूयात् । कुतः ? यत्र
प्रेषश्च अनुवाक्या च सहोच्येते, तत्र मैत्रावरुणः, यत्र केव-
लानुवाक्या न तत्र मैत्रावरुणः, यत्र वा केवलः प्रेषः,
तत्रापि न । यत्रोभे समुच्चयेते, तत्र स भवेत्, तथा हि,
समुच्चितयोः तं समामनन्ति, तस्मात् मैत्रावरुणः प्रेष्यति च
अनु चाह इति, चशब्दात् समुच्चितयोः इति गम्यते ।

प्रातरनुवाके च होतृदर्शनात् ॥ ४५ ॥ (यु०)

इतश्च पश्यामो न सर्वानुवचनेषु मैत्रावरुणः इति ।
कुतः ? । यतः प्रातरनुवाके होतार दर्शयति । कथम् ?
यत्र होतुः प्रातरनुवाकम् अनुब्रुवत उपशृणुयात्, तदाध्वर्युं
गृह्णीयात् इति । तस्मात् न सर्वानुवचनेषु मैत्रावरुणः
इति । (३ । ७ । २१ अ०)

चमसोदेऽर्घ्यां च तानि चरन् ।

चमसाद्यमसाध्वर्यव' समाख्यानात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

सन्ति चमसाध्वर्यवस्तेषु सन्देह, किं चमसाध्वर्यव
चमसान् जुहुयु उत अध्वर्यु ? इति । चमसाध्वर्यव इति
ब्रूम । कस्मात् ? । चमसेषु आध्वर्यवं ते क्षुर्यन्ति इति
चमसाध्वर्यव', तस्मात् ते जुहुयु इति ।

अध्वर्युर्वा तन्वायत्वात् ॥ ४७ ॥ (सि०)

अध्वर्युर्वा जुहुयात् एष हि न्याय यदाध्वर्यवपदार्थम्
अध्वर्युं कुर्यात् आध्वर्यवय होम, तस्मात् अध्वर्युर्जुहुयात् ।
ननु चमसाध्वर्यव इति विशेषसमाख्यानाच्चमसाध्वर्यवो हो
यन्ति इति । न इत्युच्यते, चमसेष्वेतेऽध्वर्युयत् भवन्ति इति
चमसाध्वर्यव, यदि तैरध्वर्युर्जुहोति, ततस्तैश्चमसाध्वर्युं
भिरपि होतव्यम् । यदि चमसाध्वर्यवो जुह्वन्ति न अध्वर्युं,
तदा ते न तद्वत् स्युश्चमसाध्वर्यव । तस्मात् न जुहुयु
इति ।

चमसे चान्यदर्शनात् ॥ ४८ ॥ (यु०)

चमसे च अन्य चमसाध्वर्योर्दर्शयति । कथम् ? ।
चमसाद्यमसाध्वर्यवे प्रयच्छति, तान् स वपट्कर्त्रे हरति,
अन्यो ह्रत्वा चमसाध्वर्यवे प्रयच्छति इति गम्यते । कथम् ? ।
स वपट्कर्त्रे हरति, भक्षयितुम् इति गम्यते तस्मात्
हुतस्य चमसाध्वर्यवे प्रदानं, यो जुहोति, स प्रयच्छति ।
तस्मात् अन्यो जुहोति इति । अपि च, यो आध्वर्यो स्व
वेद स्रवानेव भवति, सुम्वा अध्वर्यो स्रं वायव्यमस्य स्रं

चमसोऽस्य स्वम् इति, न तावदस्य चमसः स्वं, यजमानस्य हि सः । चमसोऽस्य स्वम् इति ब्रुवन्, अध्वर्योश्चमसेन होमं दर्शयति ।

अशक्तौ ते प्रतीयेरन् ॥ ४६ ॥ (आ०नि०)

अथ कथम्, चमसाध्वर्यवः इति समाख्यानम् ? । उच्यते, अशक्तौ ते प्रतीयेरन्, यदा व्यापृतत्वात्, न शक्नोति अध्वर्युर्होतुम्, तदा समाख्यासामर्थ्यात्ते होष्यन्ति । (३ ७ । २२ अ०)

—

श्येनवाजपेययीरनेककर्तृकताधिकरणम् ।

वेदोपदेशात्पूर्ववद्वेदान्यत्वे यथोपदेशं स्युः ॥ ५० ॥

(यु०)

अस्ति औद्गात्रे समाख्यातः श्येनः, आध्वर्यवे वाजपेयः । तत्र सन्देहः, किं श्येने उद्गातृभिरेव पदार्थाः कर्त्तव्याः, वाजपेये अध्वर्युभिः । उत उभयत्र नानर्त्विग्भिः ? इति । किं प्राप्तम् ? वेदोपदेशात् (समाख्यानात् इत्यर्थः), पूर्वेवत्, यथा, आध्वर्यवम् इतिसमाख्यानात् पदार्थान् अध्वर्युः करोति, एवमेव वेदान्यत्वे यथोपदेशं स्युः, यो येन समाख्याते वेदे उपदिष्टः, तस्य पदार्थाः तेनैव कर्त्तव्याः । साङ्गः स तत्र उपदिश्यते । तस्मात् श्येने उद्गातृभिर्वाजपेये च अध्वर्युभिः पदार्थाः कर्त्तव्याः इति ।

तद्गृहणाद्वा स्वधर्मं स्यादधिकारसामर्थ्यात् सहा-
ह्यैरव्यक्ता शेषे ॥ ५१ ॥ (सि०)

तद्गृहणात् (पास्तधर्मग्रहणात्) वा स्वधर्मा (चोदक
प्राप्ते संयुक्त) स्यात्, चोदकसामर्थ्यात् सहाह्यै कुर्यात्
इति श्रूयते, तानि च अह्नानि ज्योतिष्टोमे सन्ति अपेक्षन्ते
तत्र ज्योतिष्टोमे नानात्विजस्रैरस्य सदैकवाक्यता ।

अनु प्रत्यक्षा समाख्या चोदक भागुमानिक । उच्यते
सत्त्वं, प्रत्यक्षा समाख्या, लौकिकी तु सा, तत्र अनुमाय
वैदिक शब्द तेन एकवाक्यता स्यात् चोदकेन पुनर्विप्रकृष्टा
धीतया प्रत्यक्षया इतिकर्तव्यतया सदैकवाक्यता । तस्मात्
चोदको वक्ष्यन्ते ।

यत्पूर्वम्, समाख्यानात् इति । तत्र उच्यते, अप्यत्र
शेषे समाख्यातो भविष्यति, य पदार्थो न चोदकेन
प्राप्नोति तत्र समाख्यया नियमो भविष्यति । यथा, श्वेने
कण्टकैर्विस्तृण्मन्ति इति उह्नातारो विस्तृण्मन्ति, वाजपेये
चोपपुटैरर्णयन्ति इति अध्वर्यवोऽर्णयिष्यन्ति । (१ । ३ ।
२१ अ०)

इति श्रीशरस्वामिनः कृतो मोक्षाभाष्ये
यथोक्तस्याध्यायस्य सप्तमः पादः समाप्तः ।

तृतीये अध्याये अष्टमः पादः ।

अथ क्रयस्य स्वामिकर्मताधिकरणम् ।

स्वामिकर्म परिक्रयः कर्मणास्तदर्थत्वात् ॥ १ ॥

अस्ति परिक्रयः ज्योतिष्टोमे द्वादशशतं, दर्शपूर्णमा-
सयोः अन्वाहार्यम् । तत्र सन्देहः, किम् अध्वर्युणा परि-
क्रोतव्या ऋत्विजः, उत स्वामिना ? इति । किं प्राप्तम् ?
समाख्यानात् अध्वर्युणा, इति प्राप्ते ब्रूमः, स्वामिकर्म
परिक्रयः । कस्मात् ? । कर्मणः तदर्थत्वात्, फलकामो हि
यजमानः, यश्च फलकामः, तेन स्वयं कर्तव्यम्, स यदि
परिक्रीणीते, ततः स्वयं सर्वं करोति इति गम्यते । अथ न
परिक्रीणीते, न सर्वं कुर्यात् । तस्मात् स्वामी परि-
क्रीणीतेति ।

वचनादितरेषां स्यात् ॥ २ ॥

किम् एष एवोत्सर्गः । न इत्युच्यते, वचनात् इतरेषां
स्यात् । यत्र वचनं भवति, तत्र वचनप्रामाण्यात् भवति
परिक्रयः, य एतामिष्टकाम् उपदध्यात् स त्रीन् वरान्
दद्यात् इति । (३ । ८ । १ श्र०)

वपनादिसंस्काराणां याजमानताधिकरणम् ।

संस्कारास्तु पुरुषसामर्थ्ये यथावेदं कर्मवद्भवति-
ष्ठिरन् ॥ ३ ॥ (पृ०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, केशश्श्रू वपते, दतो धावते,

नष्टानि निरुन्तते, स्वाति इति । ततः सन्देहः, किम्
एवञ्चातीयका अध्वर्युषा कर्त्तव्या, उत यजमानेन ?
इति । किं प्राप्तम् ? अध्वर्युषा कर्त्तव्या । सन्ताना यथावेदं
व्यवतिष्ठेरन् समाख्यानात् पुरुषेण कर्मवत्, यथा अन्ये
पदार्था यस्मिन् वेदे प्राप्ताता, तत्तमाख्यातेन पुरुषेण
क्रियन्ते, एवम् एते पि इति ।

यावमानास्तु तत्प्रधानत्वात्कर्मवत् ॥ ४ ॥ (मि०)

यजमानेन वा कर्त्तव्या । कुत ? । पुरुषप्रधानत्वात् ।
अथ पुरुषप्रधान्यम् ? । कर्त्तृभिर्मायं क्रियाफलं गम्यते,
तस्मात् पुरुषस्य कर्मकरणसामर्थ्यम् उपजनयन्ति । न च
कश्चित्, (येन कर्मकरणेन सामर्थ्यम् उपजम्यते) तदथ
पुरुषान् क्रीणाति इति, हेप्सितेभ्य पदार्थेभ्य क्रीणाति
येन यस्यसामर्थ्यम् भवति, तत् तेनैव कर्त्तव्यम् कर्म
यत्, यथा प्रधानकर्त्तृणां पुरुषाणामि यजमानस्य
भवन्ति एवमेतदपि इति ।

व्यपदेशाच्च ॥ ५ ॥ (हे०)

परस्मैपदव्यपदेशश्च भवति तत्प्रधानाति, शरीरीकया
नस्ति इति च । अन्यो यजमानस्य अज्ञानमध्यस्त्रनं करोति
इति गम्यते ।

गुणत्वे तस्य निर्देशः ॥ ६ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तं समाख्यानात् यथावेदम् इति, नैतदेवम् गुणत्वे
तस्य निर्देशः तत्र यद्य समाख्यां नियामिकामिच्छामो,
यत्र कश्चात् प्रधान्यम्, यदर्थं क्लेश्या पुरुषा प्राप्ता, तत्र

समाख्यया नियमः, कल्पो हि सम्बन्धी वपनादिभिः, पुरुषाणाम् अदृष्टार्थत्वात्, क्लृप्त आरादुपकारकैः न च क्लृप्ते उपपद्यमाने कल्पाः शक्यः कल्पयितुम् । तस्मात् न पुरुषप्राधान्ये समाख्या नियामिका स्यात् ।

चोदनां प्रति भावाच्च ॥ ७ ॥ (हि०)

चोदना इत्यपूर्वं ब्रूमः, अपूर्वं प्रति संस्कारा विधीयन्ते ते ह्यसम्भवात् द्रव्येषु कल्पान्ते, सन्निकृष्टद्रव्याभावे च विप्र-
कृष्टेषु भवेयुः, यदा तु सन्निकृष्टे द्रव्ये सम्भवन्ति तदा न विप्रकृष्टेषु प्रयोक्तव्याः, कृतार्थत्वात् । तस्मात् याजमानाः इति ।

अतुल्यत्वादसमानविधानाः स्युः ॥८॥ (आ० नि०)

(इदं पदोत्तरं सूत्रम् ।) अथ कस्मात् न समानविधाना भवन्ति ? अविशेषविधानाद्भि पुरुषमात्रस्य प्राप्नुवन्ति । तदुच्यते, नैतत्समान सर्वपुरुषाणां विधानम् । कुतः ? अतुल्यत्वात्, अतुल्या एते एतद्विधानं प्रति । का अतुल्यता ? यत्, यजमानस्य विहिता न ऋत्विजाम् । कथम् यजमानस्य विहिताः इत्यवगम्यते ? । अर्था स्वयं प्रयोगे स्यात् इति ।

ननु अविशेषात् ऋत्विजामपि विहिताः । प्रयोजना-
भावात् अविहिताः इति पश्चासः । कथम् प्रयोजना-
भावः ? । ऋत्विज्भिः क्रियमाणा न यजमानेन कृता न कारिताः अतदर्थत्वात् पवित्र्यस्य । स्वयंकृताश्च नार्थिन उपकुर्वन्ति । तस्मात् अप्रयोजनाः, अत ऋत्विजाम् अवि-

द्विता, एतत् पतन्त्यत्वम् । तस्मात् न समानविधाता
इति । (१ । ८ । २ प०) ।

तन्मो याजमानताश्चिन्ताम् ।

तपस्य फलसिद्धिर्वालोफयत् ॥ ९ ॥

तप आचरे, दण्डं, तप्याति, पण्डं नाप्याति इति ।
तत्र सन्देहः, किम् पार्त्विजं तप, याजमानम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? समाप्यातात् पार्त्विजम् तप इति प्राप्तम् ।
एष प्राप्ते मूम, याजमान तप इति । कुत । फलसिद्धि
त्वात्, फलसिद्धय तप, तप भिद्यस्य यागफलं मिष्यति ।
कथमेतदवगम्यते ? । दु ग् च हि तप दु ग् च अधर्मफलम्,
अधर्मो यागफलस्य प्रतिषेधको भवति, अत्रेयस्फुरो हि
म, तस्मिन् सति न त्रेयो भवितुमर्हति तस्मात् सोऽप
नेतव्यः, फलभोगेन च विरुध्येते धर्माधर्मौ । तस्मात् दु ग्
फलभोगाय धर्म आचरे । यस्मिन् दु ग् च उपादयितव्यम्,
इदं तत् इति । एष दृष्टार्थं भवति, न अदृष्टं कल्पयित
व्यम्, तेन फलोपभोगेन धीरोऽधर्मोऽप्रतिषेधो याग फलं
दाप्यति, इति फलसिद्धिः यजमानस्य कर्त्तव्या न षट्त्वि
जात् । तस्मात् याजमानं तप इति ।

वाक्यशेषस्य तद्वत् ॥ १० ॥ (यु०)

एतन्मेवाय वाक्यशेषोऽपि द्योतयति, यदा ये पुरुषे न
किञ्चिन्मान्तर्भवति, यदास्य कृष्णं चक्षुषो नश्यति, अथ
मिध्यतम इति, यदा अमग्नः, तदा मिधार्ध इति, मिधय

यज्ञो, यज्ञश्च त्यागः, त्याग कर्तुंमर्हः तपसा क्रियते इति । वाक्यशेषो भवति, त्यागी च यजमानः । तस्मात् याजमान तपः इति ।

वचनादितरेषां स्यात् ॥११॥ (विशेषः)

किमेष एवोत्सर्गः ? सर्वं तपो याजमानम् इति । न, वचनात् इतरेषाम्, यत्र वचनं, तत्र ऋत्विजाम्, यथा सर्वे ऋत्विज उपवसन्ति इति । (३ । ८ । ३ अ०) ।

—

आकाङ्क्षानिरासः, लोहितोष्णीषादीनां सर्व्वर्त्विग्भस्मताधिकरणञ्च ।

गुणत्वाच्च वेदेन न व्यवस्था स्यात् ॥ १२ ॥

अथ यदुक्तं, समाख्यानात् आर्त्विजं तपः इति, गुणत्वात् न समाख्यया गृह्यते, यत्र पुरुषस्य गुणभावः, तत्र समाख्या नियामिका ।

एवं वा, श्येने श्रूयते, लोहितोष्णीषा लोहितवसना ऋत्विजः प्रचरन्ति इति, तथा वाजपेये श्रूयते, हिरण्यमालिन ऋत्विजः प्रचरन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं श्येने उद्गाढभिर्लोहितोष्णीषता कर्त्तव्या, वाजपेये च अध्वर्युभिर्हिरण्यमालित्वम् । उत उभयमपि सर्व्वर्त्विजाम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? समाख्यानात् श्येने उद्गाढभिर्वाजपेये अध्वर्युभिः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः गुणत्वाच्च वेदेन न व्यवस्था स्यात्, गुणो लोहितोष्णीषता हिरण्यमालित्वं च, पुरुषः प्रधानं, अतो लोहितमुष्णीष हिरण्यमाला च पुरुष-

इति गम्यते । अथ यदुक्तं, प्रकृतेनार्थिना सहैकवाक्यत्वात्
इति, उच्यते, एवमपि प्रकृतेन वाक्येन सहैकवाक्यता, यज
माने कामयमाने मिनुयात् इति ।

व्यपदेशादितरेषां स्यात् ॥ १४ ॥ (विशेषः)

यत्र भवति व्यपदेशः, तत्र आत्विजः कामो भवति,
यथा, उद्गाता आत्मने वा यजमानाय वा यं कामं कामयते,
तमागायति इति, यद्यात्मने इति यजमानायेति परिकल्प्यत,
यजमानग्रहणं वाशब्दश्च न समर्थितो स्याताम् । तस्मात्
यजमानव्यपदेशादात्मानमेव उद्गाता प्रतिनिर्दिशति इति
गम्यते । (३।८।५ अ०)

—

आयुर्दादिमन्त्राणां याजमानताधिकरणम् ।

मन्त्राश्चाकर्मकरणास्तद्वत् ॥ १५ ॥

इह एवञ्जातीयका मन्त्रा उदाहरणम्, आयुर्दा अग्ने
आयुर्मे देहि इति, वर्चोदा अग्ने अस्मि वर्चो मे देहि इति।
एषु सन्देहः, किम् आत्विजा उत याजमानाः ? इति ।
समाख्यानात् आत्विजाः इति प्राप्तम् ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, मन्त्राश्च एते तद्वत् भवेयुः, यथा कामः
एवमात्माभिधायिपद युक्तं भवति । आयुर्मे वर्चो मे इति,
आयुर्वर्चः इत्येवमादिभिः कर्मफलमभिधीयते, अग्ने त्वं
कर्मफलं मे साधयेति, तदिह कर्मफलम् उत्साहार्थं सङ्गी-
र्यते, यजमानश्च तेन उत्सृज्यते, नान्यः, यत् ऋत्विजः कर्म-
फलं, न तदर्थोऽग्निः, सिद्धं हि तत् । यत् यजमानस्य

तदर्थोऽग्नि, तथासिद्धं सत् प्रागासितव्य, यत् उष्माद्यं
जनयति प्रवैगुण्याय । षट्त्विगपि सिद्धे यत् उष्माद्यते, तत्
यजमानस्य एव कर्मफलाय उष्माद्यते, तत्र प्राप्ताभिधायि
पट न प्रयकम्पते, यजमाने च प्राप्ताभिधायिपदं कम्प्य
मानम् अगौषं भवति, तस्मात् याजमाना ।

विप्रयोगे च दर्शनात् ॥ १६ ॥ (यु०)

विप्रयोगे च अग्नीनां प्रवामे उपस्थानमस्ति, इह एव
सन् तत्र सक्त त्वाग्ने इति । न च, प्रोपितोऽग्निभ्य षट्त्विग
भवति, कर्म कूर्वत एव याचक शब्द । भवति तु यज
मानोऽग्निभ्य प्रोपितोऽपि यजमान, सविधाय स अग्नि
होत्राय प्रवसति गक्यते च विदेशस्येनापि त्वाग कर्तुम्,
स एव प्रोपितस्य उपस्थानविशेषं हुवन् यजमानस्य उप
स्थानं दर्शयति, तेनैव एवध्वातीयका यजमानस्य भवेयु
इति । (१ । ८ । ६ अ०)



द्वान्नातस्मिन्मयप्रयोगाधिकारचम् ।

द्वान्नातेषूभौ द्वान्नातस्यार्थवत्त्वात् ॥ १७ ॥

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र द्वान्नाता मन्त्रा आध्वर्यवे
काण्डे याजमाने च, आख्यं यैष्टं ह्यते पश्चान्तां त्वा वातानां
यन्त्राय धर्माय गृह्णामि इत्येवमादय, तथा सुग्यूहम
मन्त्रा, स्रुचौ व्यूहति वाजस्र मा प्रसवेन इति । तत्र

सन्देहः किं ते उभाभ्याम् अपि कर्तव्या उत अध्वर्युणैव ? इति । किं प्राप्तम् ? समाख्यानात् आध्वर्यवाः इति । इति प्राप्ते उच्यते, उभावपि तान् प्रयुञ्जीयाताम् इति । कुतः ? । इगाम्नास्य अर्थवत्त्वात्, इगाम्नां समाख्यानात् हावपि कर्तारौ गम्येते, तस्मात् द्वौ ब्रूयाताम् । अध्वर्युः एतेन प्रकाशितमनुष्ठास्यामि इति, यजमानो न प्रमद्विष्यामि इति । (३ । ८ । ७ अ०)

—

अभिन्नमर्थैव वाचयितव्यताधिकारणम् ।

ज्ञाते च वाचनं न ह्यविद्वान्विहितोऽस्ति ॥१८॥

वाजपेये श्रूयते, क्लृप्तीयजमानं वाचयति उज्जिसतीर्य-जमान वाचयति इति । अत्र सन्देहः, किं ज्ञश्च अज्ञश्च सर्वौ वाचयितव्य उत ज्ञ एव ? इति । किं प्राप्तम् ? अवि-शेषात् ज्ञश्च अज्ञश्च इति ।

इति प्राप्ते ब्रूमः, ज्ञ एव इति । कुतः ? । न हि अविद्वान् विहितोऽस्ति, यो हि अविद्वान् न प्रसावधिकृतः सासर्थाभावात् । ननु प्रयोगकाले शित्तिन्वा प्रयोच्यते, सामर्थ्यात् अविक्रियेत इति । न इति ब्रूमः, वेदाध्ययनात् उत्तरकाले प्रयोगः श्रूयते न प्रयोगश्रुतिगृहीत वेदाध्य-यनम् । कुतः ? । अनारभ्य कर्मणि वेदे श्रूयते, तस्मात् स्वाध्यायोऽध्येतव्यः इति, सत्येतस्मिन् वचने, अग्निहोत्रं जुहुयात् इत्येवमादिभिः वेदोऽध्येतव्यः इत्येतदुक्तं भवति

इति न गम्यते कल्पयितुम् । तर्चं होमगात्रे चोदिते वेदा
ध्यायी गत इत्यधिक्रियते न अविदान् । कियता पुन
विदितेन विद्वान् अधिक्रियते ? इति । यावता विदितेन
गतो भवति, यद्येकं क्रतुमभिमिर्यर्त्तयितुम् । तस्मात्
तावत् यो वेद स तेन क्रतुना अधिक्रियते ।

ननु वेदमधीयीत इति यदनात् कृत्स्नो वेदोऽध्येतव्य
इति भवति, न वेदावयवेनाधिक्रियते इति । उच्यते,
क्रतूनां ज्ञानाद्ये वेदाध्ययनं कार्यं, तत्र अन्यस्मिन् क्रतौ
कर्त्तव्येऽन्यक्रतुज्ञानं न दृष्टाय भवति, तस्मात् क्रत्वन्तरज्ञा
नम् अधिकारे नादर्त्तव्यम् क्रत्वन्तरज्ञानाय क्रत्वन्तरग्रन्थ
सर्वे क्रतवः कथं ज्ञायेरन् ? पृथक् पृथगिति कृत्स्नव्य
वेदस्याध्ययनं यूयते तस्मात् स्रपदार्थज्ञोऽधिक्रियेत इति ।
तेनास्रपदार्थग्रन्थं कर्त्तुं नास्ति कथम् असौ वाच्येत ।
तस्मात् साध्वभिधीयते अ एव वाचयितव्य इति । (१ ।
८ । ८ अ०)



षादशहोत्रानामाध्ययनमाधिकरणम् ।

याजमाने समाख्यानात्कर्माणि याजमानस्य ॥

१६ ॥ (पू०)

स्त्री दर्शपूर्णमासौ, तत्र कर्माण्यान्नातानि द्वादश, यस्त
चोपावस्यजति । स्रष्टाविविययति । अथ च इति । ह्य
दुपक्षे च समाह्वति । अथ च वपते । कपातानि चोपद

धाति । पुरोडाशं च अधिश्चयति, आज्यं च । स्वस्वयजुश्च
हरति अभि च गृह्णाति । वेदि परिगृह्णाति । पत्नीं च
सन्नहति । प्रोक्षणीश्चासादयति, आज्यं च । तानि द्वादश
हन्तानि दर्शपूर्णमासयोः इति । अत्र सन्देहः, किमेतान्य-
ध्वर्योः कर्माणि, उत यजमानस्य ? इति । किं प्राप्तम् ?
याजमाने समाख्यानात् कर्माणि याजमानं स्युः, विशेष-
समाख्यानात् याजमानानि इति गम्यते, यथा पोत्नीय
नेष्ट्रीयम् इति ।

अध्वर्युर्वा तदर्थो हि न्यायपूर्वं समाख्यानम् ॥

२० ॥ (सि०)

अध्वर्युर्वा कुर्यात् एतानि, तदर्थो हि अध्वर्युः परि-
क्रीत इति समाख्यानात् अवगम्यते, आध्वर्यवे एव सर्वे इमे
पदार्थाः समान्नाताः, याजमाने एषां हन्ततोच्यते, हन्तता
च समभ्यासक्रिया । तत्र अध्वर्युः पदार्थान् करिष्यति,
यजमानेनापि समभ्यासीकरणम् इत्येतदशक्यम् । तत्र
अङ्गगुणविरोधे च तादर्थ्यात् इति हन्ततागुणो बाधितः ।
तस्मात् आध्वर्यवा एते पदार्थाः इति ।

यदुक्तं, समाख्यानात् इति, तत् परिहर्तव्यम्, उच्यते,
न्यायपूर्वं समाख्यानं, समाख्यानात् यजमानेन हन्तता
सम्पादयितव्या, इदं चेदं च सम्पादय इति यजमानो
ब्रूयात् । केषुचिच्च अत्र पदार्थेषु यजमानस्यानुमन्त्रण,
तन्निमित्ता समाख्या भविष्यति, अपूर्वं त्वपहृष्येत । यदुक्तं,
यथा पोत्नीयम् नेष्ट्रीयम् इति, एवम् अत्रापि इति ।

तदुच्यते युक्त, तत्र विशेषसमाख्यानात्, इह तु दम्भता
याजमानीया, पदार्थास्तु आध्वर्यवा एव । तस्मात् अदीप ।
(१ । ८ । ६ अ०)

होतृराध्वर्यकरणानुवादात् आधिकरणम् ।

विप्रतिषेधे करण, समवायविशेषादितरमन्य
स्तेषा यतो विशेष स्यात् ॥२१॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्निषोमीय तस्य रूपस्य
परिध्याणि मन्त्रौ, एक अध्वर्यो परिवीरसि इति करण
अपरो, होतुर्युवा सुवासा इति क्रियमाणानुवादी ।
तयोद्योदकपरम्परया कुण्डपायिनामयनम् प्राप्तयोर्भवति
सन्देह, क पुनरसौ ? तत्र ऋत्विक्समास आम्नात
यो होता सोऽध्वर्यु इति किं करणम् आध्वर्यवं होता
कुर्यात् ? किं होषं क्रियमाणानुवादिनम् ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनियम इति ।

इति प्राप्ते उच्यते, विप्रतिषेधे कारण स्यात् आध्वर्यव
परिवीरसि इति न क्रियमाणानुवादी होतुर्युवा सुवासा
इति । कुत ? । समवायविशेषात्, हो तत्र समवायो
होतुद्योदकेन होषेषु प्रत्यक्षश्रवणेन आध्वर्यवेषु, यो होता
सोऽध्वर्यु इति । एष प्रत्यक्षम् अध्वर्यो कार्ये बोध्यते,
प्रत्यक्षं धानुमानाहसीय । तस्मात् आध्वर्यव करण परि
वीरसि इति होता कुर्यात् । अथ होषं विरुद्ध क कुर्यात् ?

इतरम् अन्यः, तेषां यतो विशेषः स्यात्, अन्यो होतृपुरुष
एव स्यात्, यस्याव्यापृतता प्राधान्यविशेषो वा । (३ । ८ ।
१० अ०)

प्रेषप्रेषार्थयोः पृथक्कर्तृताधिकरणम् ।

प्रेषेषु च पराधिकारात् ॥२२॥

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र प्रेषः समान्नातः, प्रोक्षणीरा-
सादय इध्मा बर्हिरुपसादय स्त्रुचः सम्मृद्धि पत्नीं सन्नह्य
आज्येनोदेहि इति । तत्र सन्देहः, किं य एव प्रेषे, स
एव प्रेषार्थे, उत अन्यश्च प्रेषे, अन्यश्च प्रेषार्थे ? इति । कि
प्राप्तम् ? एक एव प्रेषप्रेषार्थयोः इति । कुतः ? । समा-
ख्यानात्, अन्यः इति चाश्रुतत्वात् ।

ननु आत्मनः प्रेषो विप्रतिषिध्यते । उच्यते, न प्रेषो
भविष्यति, प्राप्तकाले लोटं वक्ष्यामः । आह, प्राप्तकालेऽपि
सति युष्मदादिष्वेवोपपदेषु मध्यमादयो व्यवस्थिताः, न
पुरुषसङ्गरो भवति । उच्यते, सत्यां विवक्षायां युष्मदादिषु
मध्यमादयः, यदा तव प्राप्तः कालः इति विवक्ष्यते, तदा
युष्मदेव मध्यमो न अस्मदि शेषे वा । यदा खलु क्रियाया
प्राप्तः कालः इत्येतावत् विवक्ष्यते, न तव, मम वेति, न
तदा युष्मदादीनामनुरोधेन मध्यमादयो भवितुमर्हन्ति ।
न च, इदं युगपत् विवक्षितुम् शक्यते, पदार्थस्य प्राप्तः
कालः, तव च इति, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । तेन, यदि
वा निर्ज्ञाते पदार्थकाले तव कालः इति शक्यते वदितुम्,

अदि वा तयेति गिज्ञाते पदार्थस्य काल इति । तत्र दप
 र्थस्य कालो यदिदस्यो, न तु गुणदर्थस्य, तेन हि मूलेन
 प्रयोजनम्, स हि कर्तव्य इति अवगत, न तु युपदर्थ
 तथा, तस्मात् समान्यानात् अध्वर्योरिव प्रैषप्रेषार्था इति ।

इति प्राप्ते मूम, प्रैषेप्यन्योऽस्य तदर्थेषु इति । कुत ?
 पराधिकात्, परस्मिन् हि प्रैषे उपपद्यते, न आत्मनि
 इति । आह, ननु उक्तं प्राप्तकाले भविष्यति इति । उच्यते,
 न, सम्भवति प्रैषे, प्राप्तकालता न्याया, तस्या हि
 युपदर्थो गम्यमानो न विषयित इत्युच्यते, सम्भवति च
 अप्र प्रैषार्थे । तस्मात् प्रैष, प्रैषयेत्, अन्य प्रैषार्थ इति
 सिद्धम् । (१ । ८ । ११ अ०)



प्रैषप्रेषार्थस्य एवाप्तकालाध्वर्यवर्तमानताधिकरणम् ।

अध्वर्युस्तु दर्शनात् ॥ २३ ॥ (पू०)

अध्वर्यु गते, इति सन्दिह्यते, किम् अध्वर्युं अग्नीधं
 प्रैषेत्, उताग्नीध्वर्युम् ? इति । अनियमोऽविशेषात्
 इति प्राप्ते मूम, अध्वर्यु उक्तप्रैषार्थकारी स्यात् । कुत ?
 दर्शनात्, दर्शनं भवति, तिर्यक् स्फुट्यारयेत् यदन्यत्र स्फुट्यार
 येत् यज्ञो वै स्तो यज्ञेण अध्वर्युम् चिच्छीत इति, य
 प्रैषति तस्य हस्ते स्फुट्यार, स्फुट्यार अध्वर्युम् चिच्छीतेति वाग्यम्
 अध्वर्युम्, प्रैषकात् दर्शयति, तस्मात् अग्नीध्वर्युम्
 प्रैषेत इति ।

गौणा वा कर्मसामान्यात् ॥ २४ ॥ (सि०)

नैतदस्ति, अग्नीध्रः प्रैषोऽध्वर्युः प्रैषार्थः इति, किं खलु अध्वर्युरेवाग्नीध्रं प्रैषेत् एवम् अध्वर्युणा प्रैषः प्रैषार्थ-
शोभावपि कृतौ भविष्यतः, तत्र आध्वर्यवम् इति समाख्या-
अनुगृहीयते । तस्मात् अध्वर्युः एव मुख्यं स्यात् । किम्
अस्य मुख्यत्वम् ? । यदनेन सर्वं कर्तव्यं समाख्यानात्
इति । अथ यदुक्तम्, अध्वर्युः प्रचरिता दृश्यते इति ।
तदुच्यते, सत्यं दृश्यते, न त्वस्य प्रैषार्थकरणे प्रमाणमस्ति
चिन्त्यमानम् । तस्मात् एतन्निध्यादर्शनम्, यस्य हि दर्श-
नस्य प्रमाणं नास्ति, व्यामोहः सः । तथा श्रुक्तिकायां
रजतविज्ञानम् । अस्ति तु अग्नीध्रः प्रैषार्थकरणे प्रमाणम् ।
तस्मात् अग्नीध्रः प्रचरिता प्रचरितरि चाध्वर्युश्चन्दो दृश्यते ।
तस्मात् गौणः, आध्वर्यवे वदे सामान्नातान् पदार्थान्
करोति इति क्त्वा आध्वर्युरित्युच्यते, अग्नीध्रः इति ।
तस्मात् आध्वर्यवः प्रैषः, अग्नीध्रः प्रैषार्थः इति । (३ ।
८ । ३२ अ०)

करणसन्निधौ स्वामिफलस्याशसितव्यताधिकरणम् । (वर्चन्याय' ।)

ऋत्विक्फलं करणेष्वर्थवत्त्वात् ॥ २५ (पू० ॥

दर्शपूर्णमासयोरामनन्ति, समाग्ने वर्चो विहवेष्वास्तु,
इति पूर्वमग्निं गृह्णाति इति । तत्र सन्देहः, किम् ऋत्विक्
फलमाशसितव्यम्, अग्ने वर्चो विहवेष्वास्तु इति, उत

यजमानस्य ? इति । किम् प्राप्तम् ? अध्वर्योरेव इति ।
 हुत ? । एव श्रुतिगदता भविष्यति, इतरथा स्रचना
 स्यात्, प्राप्नोता यजमानं मध्ययेत् । तस्मात् ऋत्विक्फल
 मागासितव्यम् इति । कौर्ष्य ? । अनया समिधा धार्य
 माणेऽर्नो याग सम्भविष्यति, तत्र विहधेषु स्पर्धास्यानेप
 अहं वर्चस्वी भविष्यामि इति अध्वर्योर्यजनम्, एवमुक्तंही
 भविष्यति इति ।

स्वामिनो वा तदर्थत्वात् ॥ २६ (सि०) ॥

यजमानस्य वा वचनं तदर्थत्वात् फलं, यजमानार्थं
 हि इदं कर्म साङ्गम्, उपग्रहविशेषात्, साङ्गस्यास्य प्रयोजनं
 यजमानस्य फलनिष्पत्तिर्नाध्वर्यो सुप्रवरितुरपि यश ।
 किम् अतः ? । यद्येवम्, फलसङ्कीर्त्तनात् फलकर्त्तव्यता
 गम्यते, तदेतत् अग्न्यन्वाधानं यजमानस्य फलसङ्कीर्त्तने
 क्रियमाणे अग्नेन मन्त्रेण फलसम्यन्वात् प्रकाशितं कृतं
 भवति, न अध्वर्युयश कीर्त्तनेन । तस्मात् यजमानफल
 मागासितव्यम् इति । अथ कस्मात् न यजमान एव मन्त्रो
 भवति ? इति । उच्यते, अग्न्यन्वाधानं समाख्यया आध्व
 र्यव, तच्चैव गुणो मन्त्रो करोत्याध्वर्यव, स उच्यतेऽग्नेन
 मन्त्रेण इति, तस्मात् आध्वर्यवो मन्त्र । मम वर्चोऽस्त्वि
 त्वपि यजमानस्य वर्चो ममेति व्यपदिशति स्रचणया,
 यथा, राजानि जयं वत्समानं सैनिका अध्वाकम् इति व्यप
 दिशन्ति, एवम् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ २७ (हे) ॥

लिङ्गमप्यमुमर्थं दर्शयति, एवं हि आह, यां वै काञ्चन
 ऋत्विज आशिषमाशासते, यजमानस्य एव सा इत्याशिषो
 यजमानार्थकतां दर्शयति । तस्मात् अपि ब्रूमः, यजमान-
 फलमाशासितव्यम् इति । पक्षोक्तमेव प्रयोजनम् इति ।
 (३ । ८ । १३ अ०)

—

करणमन्त्रेषु कर्मार्थफलस्य ऋत्विग्धर्मताधिकरणम् ।

कर्मार्थन्तु फलन्तेषां स्वामिनं प्रत्यर्थवच्चात् ॥२८॥

इदं समधिगतं, करणेषु मन्त्रेषु स्वामिनः फलमाशा-
 सितव्यम् इति । किमेष एवोत्सर्गः ? । न, इत्याह, क्वचित्
 ऋत्विजामपि फलमाशासितव्यम् इति, यत्र कर्मार्थं फल,
 यथा, अग्नाविष्णू मावक्रमिष विजिहाथां मा मा सन्ता-
 सन् इति, असन्तप्तोऽध्वर्युः कस्य शक्नोति कर्तुम्, कस्यसिद्धि-
 र्यजमानस्य उपकारिका इति ऋत्विक्फलमाशासितव्यम्
 अत्र इति ।

व्यपदेशाच्च ॥ २९ ॥

यत्र च व्यपदेशो भवति, तत्रात्विजम्, दक्षिणस्य ह-
 विर्हानस्याधस्ताच्चत्वार उपरवाः प्रावेशमुखाः प्रादेशान्त-
 रालाः, तत्र हस्तौ प्रवेष्ट्याध्वर्युर्यजमानमाह, किम् अत्र ?
 इति, स आह, भद्रम् इति, तन्नौ सह इत्यध्वर्युः प्रत्या-
 हेति व्यपदेशो भवति, अध्वर्युर्यजमानस्य च । तन्नौ
 सहेत्युभयोर्वचनम् अध्वर्युर्यजमानयोः । तस्मात् अध्वर्यु-
 फलमाशासितव्यमत्र इति । (३ । ८ । १४ अ०)

—

दण्डभंगारणोद्देशानादेताधिकरणम् ।

द्रव्यमस्कार प्रकरणाविशेषात् सर्वकर्मणाम्॥३०॥

दृग्गोचरमासर्गोर्ध्वधर्मा येद्विधर्माय, तेषु सन्देह,
किम् अहप्रधानार्था, एत प्रधानार्था ? इति । प्रकरणात्
प्रधानार्था इति । इति प्राप्ते उच्यते, नैव, दृव्यसंस्कारो
ऽहप्रधानार्था, यथा ध्याय्यातमेषोत्तरविषयया प्राप्तिरप्या
क्रियते इति । (३ । ८ । १५ अ०)



अपूर्वप्रज्ञातमभ्यासः विहतायमस्यभाषिकारयम् ।

निष्ठेयत्तु, विकृतावपूर्वस्यानधिकार ॥ ३१ ॥

ज्योतिष्टामे पशुरग्नीषोमीयो, यो दीक्षितो यदग्नी
षोमीय पशुमाश्रभते इति । तच्च श्रूयते, वहिषा यूपान्वट
मयस्तृणाति आग्नेयं यूपमनक्ति इति । तच्च भगव,
किं तयोराज्यवहिषाराज्यवर्हिर्धर्मा प्राकृता कर्त्तव्या,
उत न ? इति । किम् प्राप्तम्, कर्त्तव्या इति । कुत ?
वाक्यं हि वर्हिर्धर्मावस्याज्यमाश्रभ्य च धम्याणां विधायकम्,
तत् इहापि वाक्यं खोदकेन प्राप्तम्, न चैतत् वर्हिराज्य
निघप्रयोजनम् । तस्मात् अप्यधम्या क्रियेरन् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, निर्देशात् विज्ञतावपूर्वस्य अनधि
कार, निर्दिष्टा एते धर्मा प्रकृतौ, यत्र प्रधानस्य उप
कुर्वन्ति प्राकृतकार्ययोरान्यवर्धिषो । ये च प्रधानस्य
उपकारिणो धर्मा, ते दृष्टान्तिदिग्यन्ते, प्रधानं हि चोद

कीऽपेक्षते, न धर्मान्, प्रधानस्य हि चोदकेन सामान्यं न धर्माणाम् ।

अपि च, न, अन्यार्थः इति ज्ञातेन सन्निहितेनाधिक-
वाक्यता भवति अन्यसम्बन्धोपपत्तौ सत्याम्, यथा भार्या
राज्ञः, पुरुषो देवदत्तस्य इति, किमङ्ग पुनर्विप्रकृष्टेन,
निर्ज्ञात खल्वङ्गत्वं प्रधानापेक्षायां भवति, केवलमिहा-
तिदेशः क्रियते, पदार्थापेक्षयाम् अङ्गत्वमपि साध-
यितव्यं स्यात् । धर्माश्चापेक्ष्यमाणाः साधारणा भवेयुः,
तथा ऊहो नावकल्पेत । लिङ्गविशेषदर्शनाच्च व्यवतिष्ठेरन्
धर्माः, तत्र दर्शनं नोपपद्येत, वयया प्रातःसवने चरन्ति,
पुरोडाशेन माध्यन्दिने सवने इति, तथा न पिता वर्धते,
न माता, न नाभिः, प्राणो हि सः इति । तस्मात् यद्-
द्वारा प्रकृतौ कृताः, तद्द्वारा एव विकृतौ, नान्यद्वाराः ।
न च, यूपावटस्तरणं प्रकृतावस्ति यूपाञ्जनं वा ।
तस्मात् न तत्र प्राकृता धर्मा भवेयुरपूर्वत्वात् । (३ ।
८ । १६ अ०)



विधृतिपवित्रयो परिभोजनीयवर्हिषा कर्त्तव्यताधिकरणम् ।

विरोधे च श्रुतिविशेषादव्यक्तः शेषे ॥ ३२ ॥

दर्शपूर्णमासयोरामनन्ति, समावप्रच्छिन्नाग्री दर्भौ
प्रादेशमात्री पवित्रे करोति, तथा अरन्निमात्रे विधृती
करोति इति । तत्र सशयः, किं वेदिस्तरणार्थात् बर्हिषो

विधृती पवित्रे, उत अन्यत ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
 वेदिस्तरणार्थात् बर्हिष कार्ये । किं कारणम् ? । तद्धि
 प्रकृत, धर्मायाविशेषात् सर्वबर्हिषामर्थेन, तस्मात् तत ।
 इति प्राप्ते ब्रूम, अन्यत क्रियेत । कुत ? । विरोधात् ।
 कथं विरोध ? । श्रूयते हि, त्रिधा तु पञ्चधा तु वा
 वेदींस्तृणाति इति, तत् येनास्तीर्यते, कथं तत् विधृति
 पवित्र क्रियेत, न हि, सम्भवति एकं स्तरणाय विधृति
 पवित्राय च । तदेतत् उपदिष्टवचनमनेकगुणत्वं श्रीमे
 अप्यसम्भविनी प्रतिज्ञाते स्याताम् । तस्मात् न तत
 क्रियेत इति । यदि न तत, कुत, तर्हि ? । अप्यत
 एवञ्चातीयक शेषे, अस्ति तत्र परिमोजनीय नाम बर्हि,
 तत कर्त्तव्यम् । (१ । ८ । १० अ०)

प्राज्ञतपुरोडाशादीनां निषाणाधिकरणम् ।

अपनयस्त्वेकदेशस्य विद्यमानसंयोगात् ॥ ३३ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, पुरोडाशशकृत्तमेन्द्रवायवस्य पात्रे
 निदधाति, धामा भाश्चिमपात्रे, पयस्या मैत्रावरुणपात्रे
 इति । तत्र सशय, किमन्यत एवं क्रियेत, उत प्रकृतेभ्य ?
 इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेषु न्यायेनान्यत इति । तत्र
 उच्यते, तत एकदेशस्यापनय । कुत ? । विद्यमान
 संयोगात्, विद्यते हि तत्र पुरोडाशो धामा पयस्या च,
 तत्संयोग एव न्यायो नाम्यसंयोग इति, पुरोडाशादी
 नाम् एष संस्कारो न इन्द्रवायवादीनाम् । कुत ? ।

पुरोडाशादिषु द्वितीयादर्शनात् । प्रत्यक्षश्चैकदेशापनयेन
उपकारी, न इन्द्रवायवादिसख्येन, एवं प्रकृतानुग्रहो
भविष्यति, तस्मात् प्रकृतस्य उपदेशेन तत् क्रियेत, न च,
अत्र उपदिष्टोद्देश आशङ्क्योऽनेकगुणभावस्यान्येन शक्यत्वेन
हीनोऽन्यथ प्रपिपाद्यते इति । (६ । ८ । १८ अ०)

काव्येऽपि उपाशुत्वधर्मेण प्रधानार्थताधिकरणम् ।

विकृतौ सर्वार्थः शेषः प्रकृतिवत् ॥ ३४ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, यन्नाथर्वणं वै काव्या इष्टयः, ता
उपांशु कर्त्तव्याः इति । अत्र संशयः, किम् अङ्गप्रधानार्थम्
उपांशुत्वम्, उत प्रधानार्थम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
विकृतौ सर्वार्थः शेषः स्यात्, अविशेषात् अङ्गानाम् प्रधा-
नानां च प्रकृतिवत्, यथा प्रकृतौ वेदिधर्मा आज्यधर्माश्च
अङ्गप्रधानार्थाः, एवम् अत्रापि ।

मुख्यार्थो वा अङ्गस्याचोदितत्वात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

प्रधानार्थो वा एष विकृतिषु स्यात् । एवमिदं सर्व-
येन् उच्येत, प्रकरणं बाधित्वा वाक्येन अङ्गप्रधानार्थम्
इति, तदेव इदानीं वाक्यं विशेषित, काव्या इष्टयः इति,
काव्याश्च प्रधानयागाः, अङ्गयागाः प्रधानार्थाः, तस्मात्
अङ्गमचोदितम् । यत् कामेन फलवच्चोद्यते, तत् एवानया
उपाशुत्वेति कर्त्तव्यतया अनुबध्यते । तस्मात् प्रधानार्थम्
उपाशुत्वम् । (३ । ८ । १८ अ०)

श्लेनाङ्गानां नवनीताभ्यताधिकरणम् ।

सन्निधानविशेषादसम्भवे तदङ्गानाम् ॥ ३६ ॥

श्लेने श्रूयते, दृशनयनीतमाज्यम् इति । तत्र सन्देहः, किम् नवनीतं प्रधानस्य, उताङ्गानाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रधानस्य, तस्य हि प्रकरणम् इति यवनप्रामाण्यान्नवनीतेन प्रधानं निर्णयितव्यम् इति । एव प्राप्ते ब्रूम, असम्भवे एतस्मिन् तदङ्गानां श्लेनाङ्गानां स्यात् । यद्यम् असम्भवः ? । सीमद्रव्यकत्वात् प्रधानस्य । ननु यवनान्नवनीतं भविष्यति । न श्लेने नवनीतं भवति इत्येव वाक्यार्थः । क तर्हि ? । श्लेने नवनीतमाज्यं भवति इति नवनीताभ्यसम्बन्धो विधीयते, श्लेनाज्यसम्बन्धोऽनूद्यते । न च, साक्षात् श्लेनस्य आज्यसम्बन्धोऽस्ति श्लेनाङ्गानां तु विद्यते । यस्यास्ति, तस्यानूद्य नवनीतं विधीयते सन्निधानविशेषात् ।

आधानेऽपि तथेति चेत् ॥ ३७ ॥ (आ०)

एव चेत् दृश्यते, श्लेनाङ्गानाम् नवनीतम् इति, आधानेऽपि पवमानेष्टिषु स्यात् । ता अपि हि श्लेनस्य उपकुर्वन्ति, तत्संस्कृतेऽग्नौ श्लेनो निर्बलं इति ।

नाप्रकरणत्वादङ्गस्य तन्निमित्तत्वात् ॥ ३८ ॥

(आ० नि०)

न, श्लेनस्य प्रकरणे पवमानेष्टयोऽग्न्याधानं वा श्रूयते । किमतः ? । यद्येवम्, आधानस्य च श्लेनस्य च न कश्चिदस्ति सम्बन्धः अग्नीनामाधानम्, अग्नयश्च श्लेनस्य,

तस्मात् न पवमानहविःषु नवनीतम् । नैतत्, श्येनाङ्गत्वं
निमित्तं, यत् आधानम् अग्नीनाम् उपकरोति, यदि
प्रकरणादीनामन्यतमदस्ति, तत् निमित्तं भवेत् । तस्मात्
न श्येनाग्न्याधानयोः सम्बन्धोऽस्ति इति । (३ । ८ । २०) ।

सर्वेषामेव श्येनाङ्गानां नवनीताज्यताधिकरणम् ।

तत्काले वा लिङ्गदर्शनात् ॥ ३६ ॥ (पृ०)

इदमिदानीं सन्दिह्यते, किं सुत्याकालानाम् अङ्गानाम्
नवनीतम् उत सर्वेषाम् ? इति । सुत्याकालानाम् स्यात्,
लिङ्गदर्शनात्, इदं श्रूयते, सह पशूनालभते इति । तत्र
पुनर्वचनम्, अग्नीषोमीयस्य स्थानेऽग्नीषोमीयः पुरोडाशः,
अनुबन्धायाः स्थाने मैत्रावरुणीयस्य इति, द्वे स्थाने शून्ये
दर्शयति, तेन अवगम्यते श्येनस्य वचनं सुत्याकालानाम्
अङ्गानाम् विशेषं विदधाति इति ।

सर्वेषां वा अविशेषात् ॥ ४० ॥ (सि०)

सर्वेषामेव च अङ्गानाम् नवनीतं स्यात् । कुतः ? अ-
विशेषात्, असति विशेषे सर्वेषाम् अपि अङ्गानाम् इति ।

न्यायोक्ते लिङ्गदर्शनम् ॥ ४१ ॥ (आ० नि०)

यदुक्तं लिङ्गं, तत्परिहरणीयम् । नास्ति तावत्
प्रमाणं, यत् श्येनस्य वचनं सुत्याकालानामङ्गानाम् इति ।
किन्तु दर्शनं, तदप्रमाणमूलत्वात् मिथ्यादर्शनं भ्रष्टव्या-
वत् । कथं तु मध्ये पशूनामालम्भः ? इति । न्यायात् ।

को न्यायः । क्रमानुग्रहः । एव वचनयर्जित क्रमोऽनु-
गृहीतो भवति इति । तस्मात् सर्वेषाम् अप्रानाम् नय-
नीतम् इति । (१।८।२१ अ०) ।

—

सर्वनीयानां मांसमयताभिस्तरपम् ।

मांसन्तु सर्वनीयानाम् चोदनाविशेषात् ॥४२॥

शाक्यानामयनम् पटत्रिंशत्स वत्तरम् । तत्र इदं समा-
मनन्ति, संस्थिते संस्थितेऽहनि ~~अहनि~~ पतिर्मुगयां याति, स
तत्र यान्मृगान् हस्ति, तेषां तरसा पुरोडाशा सर्वनीया
भवन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं सर्वनीयानाम् अन्येषां
सम्भवतां पुरोडाशानां स्थाने तरसा च त सर्वनीयानामिव ?
इति किं प्राप्तम् ? । सर्वपुरोडाशानां मांसमयता स्यात्,
न शक्यते पुरोडाशानां च मांसमयता विधातुम्, सर्वनीय-
शब्देन च पुरोडाशान् विशेषयितुम्, भिद्येत हि तथा
वाक्यम् । तस्मात् सर्वपुरोडाशानां मांसमयता इति ।

इति प्राप्ते उच्यते, मांसं तु सर्वनीयानां स्यात्, तरसा
सर्वनीया भवन्ति इति तरससर्वनीयसम्बन्धो विधीयते,
तरसा पुरोडाशा भवन्ति इत्यत्र त्वनूच्यते । कुत एतत् ? ।
सर्वपुरोडाशेषु सर्वनीयशब्दोऽनुवादी न घटते, पुरोडाश-
शब्दस्तु सर्वनीयेष्वत्र कल्प्यते । तस्मात् पुरोडाशशब्दोऽनुवाद-
इति । तस्मात् सर्वनीयानाम् धानादीनाम् स्थाने मांस-
चोदनाविशेषात् इति ।

भक्तिरसन्निधावन्याय्येति चेत् ॥ ४३ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, सवनीयेषु पुरोडाशशब्दोऽनुवादी भविष्यति इति, धानादिषु पुरोडाशशब्दो न वर्तते, भक्तिश्च अन्याया मुख्ये सम्भवति ।

स्यात् प्रकृतिलिङ्गत्वात् वैराजवत् ॥४४॥ (आ० नि०

प्रकृतौ ज्योतिष्टोमे धानादिषु अयं पुरोडाशशब्दो भाक्तः, सन्निहिते प्रयुक्तः, इहापि भाक्त एव प्रयोच्यते, अत्रापि हि सवनीयशब्देन ते सन्निहिताः । प्रकृतौ लिङ्ग-समवायाच्छब्दप्रवृत्तिर्विकृतावपि तथैव, यथा, कुत्रिणो गच्छन्ति, ध्वजिनो गच्छन्ति इति । यथा उक्थ्यो वैरूप-सामा एकविंशः षोडशी वैराजसामा इति प्रकृतिलिङ्गेन सामशब्देन वैरूपपृष्ठो वैराजपृष्ठः इति गम्यते, एवम् इहापि सवनीयानाम् मांसमयता इति । (३ । ८ । २२ अ०) ।

इति श्रीशबरस्वामिविरचिते मीमांसाभाष्ये तृतीयस्या-
ध्यायस्याष्टमश्चरणः । समाप्तश्च तृतीयोऽध्यायः ।

चतुर्थे अध्याये प्रथमः पादः ।

अथ प्रतिज्ञाधिकरणम् ।

अथातः कृत्वर्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा ॥ १ ॥

तृतीयेऽध्याये श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानैः शेषविनियोगसज्जगसुक्तम् । इह इदानीं कृत्वर्थपुरुषार्थौ

जिज्ञास्येते, क कत्वर्थः ? क पुरुषार्थ इति, यापि प्रयो-
जकाप्रयोजकफलविध्यर्थवादाङ्गप्रधानविस्ता, सापि कत्व-
र्थपुरुषार्थजिज्ञासैव । कथम् ? । अहं कत्वर्थः, प्रधानं
पुरुषार्थः । फलविधि पुरुषार्थः अर्थपादः कत्वर्थः । प्र-
योजक कथित् पुरुषार्थोऽप्रयोजकः कत्वर्थः । तस्मात्
कत्वर्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा इति सूचितम् । तत्र अद्यात्
शब्दो प्रथमे एवाध्याये प्रथमसूत्रे वर्णितो । अथेति प्रकृतं
शेषविधियोगलक्षणमपेक्षते । अत इति कत्वर्थपुरुषार्थ-
जिज्ञासाविशेषः प्रकुरुते । कतवे य स कत्वर्थः, पुरुषाय
य स पुरुषार्थः । जिज्ञासाशब्दोऽपि तत्र एव समधिगतः,
प्राप्तुमिच्छा जिज्ञासा इति । तदेतत् प्रतिज्ञासूत्रम्, कत्वर्थ-
पुरुषार्थयोर्जिज्ञासा इति । (४ । १ । १ प०) ।

— — —

अथ कत्वर्थपुरुषार्थनवसाधिकारणम् अथकारणमस्ति ।

यस्मिन् प्रीतिः पुरुषस्य तस्य लिप्साऽर्थलक्षणा-
ऽविभक्तत्वात् ॥ २ ॥

अथ किञ्चक्षणः कत्वर्थः, लिङ्क्षणः पुरुषाय ? इति
लक्षणं वाच्यं, तथा हि लक्षणीयस्य प्रतिपत्तिः, पृष्ठादीनेन
उपदेशे गरीयसी । तदुच्यते, यस्मिन् प्रीतिः पुरुषस्य, (यस्मिन्
कृते पदार्थे पुरुषस्य प्रीतिरिति) स पुरुषार्थः पदार्थः ।
कृतः ? । तस्य लिप्सा अर्थेन च भवति, न शास्त्रेण,
वाक्येन हि शास्त्रात् अवगम्यते, न अन्यथा । अविभक्तो
हि पुरुषार्थः प्रीत्या, यो यः प्रीतिसाधनः स पुरुषार्थः ।

पुरुषार्थे लक्षिते तद्विपरीतः क्रत्वर्थः इति क्रत्वर्थस्य लक्षणं सिद्धम् । (१ वर्णकम्) ।

एवं वा सूत्रं वर्ण्यते, दर्शपूर्णमासयोराज्जायते, अनति-
दृश्यं स्तृणाति अनतिदृश्यमेवेनं प्रजया पशुभिः करोति
इति, तथा, आहार्यपुरीषां पशुकामस्य वेदिं कुर्यात्, वत्स-
जानुम् पशुकामस्य वेदं कुर्यात्, गोदोहनेन पशुकामस्य
प्रणयेत् इत्येवमादीनि । तत्र सशयः, किम् एवञ्जाती-
यकाः क्रत्वर्थाः उत पुरुषार्थाः ? इति । किं प्राप्तम् ?
क्रत्वर्थाः इति । कुतः ? । प्रत्यक्ष उपकारस्तेभ्यो दृश्यते
क्रतोः, पुरीषहरणं वेदिस्तरणं च, तदुक्तं, (३ । १ । ३
सू०) द्रव्यगुणसंस्कारेषु वादरिः इति । तस्मात् क्रत्वर्थाः
इत्येवं प्राप्तम् ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, यस्मिन् प्रीतिः पुरुषस्य स पुरुषार्थ एव
इति, प्रीतिस्तेभ्यो निर्वर्त्तते, तस्मात् एते पुरुषार्थाः इति ।
ननु प्रत्यक्षः उपकारः क्रतोर्दृश्यते इत्युक्तम् । उच्यते, सत्यं
दृश्यते, न तु क्रतोरुपकाराय एभ्यः सङ्गीर्त्तितेभ्यः, फलेभ्य
एते श्रूयन्ते, न च, य उपकरोति स शेषः । यस्तु यदर्थः
श्रूयते स तस्य शेषः, इत्युक्तं (३ । १ । २ । सू०), शेषः
परार्थत्वात् इति । (२ य वर्णकम्) ।

एवं वा, द्रव्यार्जनम् उदाहरणम्, इह द्रव्यार्जनं तैस्तै
नियमैः श्रूयते, ब्राह्मणस्य पतिग्रहादिना राजन्यस्य जया-
दिना, वैश्यस्य कृष्यादिना । तत्र सन्देहः, किं क्रत्वर्थो द्रव्य-
परिग्रहः उत पुरुषार्थः ? इति । किं प्राप्तम् ? क्रत्वर्थो
नियमात्, यद्येव पुरुषार्थः स्यात्, नियमोऽनर्थको भवेत्,

प्रत्वक्षेण एतत् प्रवगम्यते, नियमादनियमाच्चार्जितं द्रव्यं
 पुरुषं प्रीणयति इति, तस्मात् कर्त्तव्यं, कामश्रुतिभिरास्य
 सहैकवाक्यता दृष्टा, इतरथा, अनुमेयेन फलवाक्येन सः
 कवाक्यतां यायात् । सिद्धं चापि भवति, अग्ने चामवते
 पुरोडाशमष्टाकपान्नं निर्वपेत्, यस्याहिताग्ने सतोऽग्नि
 र्गृह्णान् दहेत्, यस्य हिरण्यं नग्ने दान्ने यादीनि निर्वपेत्
 इत्येवमादि, तच्च द्रव्योपघाते चोद्यते, यदि द्रव्यपरिग्रह
 कर्मार्थं, तत एतदपि सति सम्बन्धे कर्मार्थम् इत्युच्यते,
 इतरथा असति सम्बन्धे कर्मार्थम् इत्यनुमीयते, फलं च
 अस्य कस्मैत । तस्मात् यजतिश्रुतिगृहीतं द्रव्यार्जनं
 चेन विना यागो न निर्वर्त्तते, स यागस्य श्रुत्या परिगृहीत
 इति गम्यते । तस्मात् कर्त्तव्यं इति ।

एवंप्राप्ते ब्रूम, पुरुषार्थं इति । एतस्मिन् कृते पदार्थं
 प्रीतिं पुरुषस्य भवति, तस्मात् अस्य क्षिपसा अर्घ्यस्तक्षणा
 शरीरधारणार्था, यस्य शरीरं भ्रियते, व्यक्तं तस्यास्ति द्रव्यं
 शरीरिणश्च यागं श्रूयते, तस्मात् विद्यमानद्रव्यस्य विनि
 योग उच्यते । न द्रव्यार्जनं श्रुतिगृहीतं, विनापि हि
 द्रव्यार्जनवचनत्वेन शब्दस्य यागो निर्वर्त्तत एव, तस्मात्
 पुरुषार्थो द्रव्यपरिग्रहः ।

अपि च यदि शास्त्रात् कर्मार्थं द्रव्यार्जनं, तत्रान्यत्र
 विनियुज्येत तद्यार्जितम्, तत्र सर्वतन्त्रपरिस्तोप स्यात् ।
 अपि च, उपक्रान्तानि सर्वकर्मणि द्रव्यार्जनेन भवेयुः, तत्र
 एतन्नोपपद्यते, अपि वा एष सुवर्गाश्लोकाच्छिद्यते, यो दर्शं
 पूर्णमासयाजी सन्नमावास्यां वा पौर्णमासीं वा अतिपात

यत् इति । एवञ्च सति, प्रयोगकालादहिग्गितदङ्गं सदनुप-
कारकं स्यात् । न च आधानवत् भवितुमर्हति, तत्र हि
वचनं, वसन्तेऽग्निमादधीत इति न चैतत् अङ्गम् ।

अथ यदुक्तं, नियवचनम् अनर्थकं, पुरुषार्थे द्रव्यपरि-
ग्रहे सति इति । उच्यते, नैतावता पुरुषार्थता व्यावर्तते
प्रत्यक्षा हि सा त्वया च परोक्षं युक्तिबुद्ध्या व्यपदिश्यते, न
च, परोक्षं प्रत्यक्षस्य बाधकं भवति, तस्मात् नियमवचनात्
काममपरमदृष्टं कल्प्येत, न तु दृष्टहानम् । तस्मात्
यत् पुरुषस्य प्रयोजनं प्रीतिः, तदर्थं धनस्य अर्जनम्,
इत्येवं च सति, ब्रीहिणा यागः कर्त्तव्यः, प्रीत्यर्थमर्जितेन
वा क्तव्यर्थमर्जितेन वा न अत्र कश्चित् विशेषः । प्रीत्यर्थम्
उपार्जितोऽपि ब्रीहिः, ब्रीहिरेव, कर्त्तव्यम् उपार्जितो-
ऽपि ब्रीहिः, ब्रीहिरेव । तस्मात् न प्रयोगचोदनागृहीतं
द्रव्यार्जनम् ।

अथ यदुक्तम्, अनुमेयेनाप्रकृतेन वा शब्देन युष्मत्पक्षे तु
नियमस्य एकवाक्यता, अस्मत्पक्षे तु दृष्टेन प्रयोगवचनेन
इति । नैष दोषः, अस्मत्पक्षेऽपि दृष्टेन भुजिना, न
फलवचनेन । कथं तर्हि ? नियमाददृष्टं भवति इति
गम्यते । यथैव भवदोये पक्षे । आह अस्मत्पक्षे फलवत
एकवाक्यभावात् फलवत उपकरोति इति गम्यते ।
उच्यते, अस्मत्पक्षेऽपि फलवत एवैकवाक्यभावः, एतावांस्तु
विशेषः, तव श्रुत फलं, मम तु दृष्टम् इति ।

अथ यत् लिङ्गम् उक्तं, गृहदाहादिषु कर्म श्रूयते
इति । तत्र उच्यते, यद्यपि न क्तव्यं द्रव्यार्जनं तथापि

दाहे निमित्ते फलाय वा कर्माङ्गभावाय वा कामवत्या
दीर्घा विधानम् उपपद्यत एव । तस्मात् पुरुषार्थे द्रव्या
ज्जन्म, प्रीत्या हि तदविभक्तम् इति । (इयं वर्षिकम्) ।
(४ । १ । २ अ०)

प्रजापतिवृत्तानां पुरुषार्थताधिकार्यम् ।

तदुक्तं कर्माणि पुरुषार्थाय, शास्त्रस्वानति
शङ्कास्वान्नच द्रव्यं विकीर्ष्यते तेनार्थेनाभि-
सम्बन्धात् क्रियाया पुरुषश्रुति ॥ ३ ॥

इह प्रजापतिवृत्तानि उदाहरणम्, मोक्षस्तमादित्य
मीक्षेत नास्ति यन्तम्, इत्यादीनि । तत्र सम्येह, किं
क्रत्वर्थाणि प्रजापतिवृत्तानि उत पुरुषार्थाणि ? इति ।
किं प्राप्तम् ? क्रत्वर्थाणि इति । कुत ? । एवं हि फलं
न कल्पयितव्यं भविष्यति इति । ननु श्रूयते एवैतेषां
फलम्, एतावता नैवसाऽयुक्तो भवति इति । उच्यते,
नैतत् फलपरं वचनं वर्त्तमानापदेश एवैव शब्द इति,
तत्र यथादित्य ईक्षितस्य प्राप्त, तत्राय प्रतिषेध उच्यते
ऽस्त्यतश्च नियमो वा स्वात् कथित् कर्माङ्गभूत ।

एव प्राप्ते ब्रूम, तदुक्तं (प्रीत्युत्कर्षेऽपि) कर्माणि
पुरुषार्थाय भवेयुः, एवञ्जातीयकानि । कर्तुं शैतानि
उपदिष्टान्ते न कर्मणः । अर्थप्राप्तेन कर्मा सम्बन्धो यः,
स विधिस्थित, न कर्मसम्बन्धोऽविद्यमान एव । शास्त्र
च अनतिशङ्क्य पित्रमाद्यवचनादपि प्रमाणतरं, स्वयं हि

तेन प्रत्येति, इन्द्रियस्थानीयं हि तत्, न चैवमादिभिर्द्रव्यस्य कश्चित् दृष्ट उपकारः साध्यते । तस्मात् तेन पुरुषार्थेन अभिसंयोगात् क्रियायाम् एवञ्जातीयकायां पुरुषः श्रूयते ।

अपि च, पुरुषप्रयत्नः पदार्थविधिमात्रं लक्षयितुम् उच्चार्येत, स्वयम् अविवर्क्षितः स्यात् ।

अथ यदुक्तं, यत्रादित्यस्येक्षणं प्राप्तं, तत्रोद्यतोऽस्त्वयतश्च प्रतिषेधः इति, सत्त्वं प्रतिषेधो न्याय्यः, तथा श्रुतिः अनुगृह्येत इतरथा नियमो लब्धेत इति, किन्तु इह नियमः शब्देन श्रूयते, तस्य व्रतम् इति, तेन नियम एष, नोद्यन् आदित्य ईक्षितव्यः इति । अपि च, एतावता हेनसा अयुक्तो भवति इति पुरुषसम्बद्धो दोषः कोर्यते, न कर्मसम्बद्धः । तस्मात् पुरुषार्थानि प्रजापतिव्रतानि इति । गोलक्षणान्यप्येवमेव कर्त्तरीकर्ण्यः कर्त्तव्याः इत्येवमादीनि ।

अविशेषात्, शास्त्रस्य यथाश्रुतिफलानि स्युः ॥

४ ॥ (आ०)

उच्यते, यद्येवम्, इमान्यपि पुरुषार्थानि स्युः, समिधो यजति, तनूनपात यजति, नानृत वदेत् इत्येवमादीनि । अत्रापि पुरुषप्रयत्नसङ्कीर्त्तनम्, अत्रापि न द्रव्यं चिकीर्षते इति ।

॥

अपि वा कारणाग्रहणे तदर्थमर्थस्यानभिसम्बन्धात् ॥ ५ ॥ (नि०)

अपि वा नैतदस्ति, समिदादीन्यपि पुरुषार्थानि प्राप्नुवन्ति इति कारणाग्रहणे पुरुषार्थानि प्रजापतिव्रतानि भवेयुः, न तत्र श्रुत्यादिकं किञ्चित् कारणं गृह्यते येन कर्मणाम् अङ्गभूतानि इति गम्यते, तस्मात् तानि पुरुषार्थानि । अर्थस्य कर्मण न अभिसम्बन्ध प्रजापतिव्रतैः, इह तु समिदादीनां प्रकरणं नाम कारणं गृह्यते येन कर्मार्थानि इति विज्ञायन्ते । तस्मात् विषम उपन्यासः, पुरुषप्रयत्नस्यैव सति अनुवादः ।

तथा च लोकाभूतेषु ॥ ६ ॥ (यु०)

लोकेऽपि, निष्पन्नकार्यादिषु प्रयोजनवत्सु यत् असंयुक्तं फलेन श्रूयते, तत् तदङ्गं विज्ञायते इति मन्यमाना उपवासं जपं वा उपदिश्य एव कृतिनो मन्यन्ते न सुवते, इदमस्य प्रयोजनवतोऽङ्गम् इति, तथा च अपरेऽपि मन्यमाना न दुरुक्ता मन्यन्ते । तस्मात् समिदादीनि कर्मार्थानि न प्रजापतिव्रतानि इति सिद्धम् । (४ । १ । ३५०)

यन्मायुषानामनुवादताधिकारपत् ।

द्रव्याणि त्वविशेषेणानर्थक्यात् प्रदीयेरन् ॥

७ ॥ (पू०)

स्तो द्रव्यपूज मासौ, तत्रास्त्रायते, फलस्य कपास्तानि च अग्निहोत्रवृक्षौ च शूर्पं च कृष्णाजिनं च शम्भा चोत्सृज्य

च मुसलं च दृषत्तोपप्लवा चैतानि वै दृश्य यज्ञायुधानि इति।
तत्र संशयः किम् एतानि द्रव्याणि प्रदातव्यानि उत स्वेन
स्वेनार्थेन सम्बन्धनीयानि ? । तदेतत् सिद्धार्थम् इदं
चिन्तनीयम् किम् एष विधिः उत अनुवादः ? इति ।
विधौ सति प्रदानमनुवादे सति यथार्थसम्बन्धः । किं
प्राप्तम् ? विधिः इति, तथा हि प्रवृत्तौ विशेषः, इतरथा
वादमात्रम् अनर्थकम् । प्रदाने च एषां यज्ञायुधशब्दो-
ऽनुवृत्तीति, यज्ञस्य आयुधानि, यज्ञस्य साधनानि इति
इतरथा उडननादीनामायुधानि भवेयुः श्रवणेन, लक्षणया
यज्ञस्य, संख्या च एवम् अवकल्पते, यागेनैकेन सम्बन्धात्
इतरथा नानार्थसम्बन्धात् दृश्येति संख्या न अवकल्पते ।
तस्मात् प्रदीयेरन्, अविशेषेण विहितं प्रकरणेन प्रधानस्य
भवितुमर्हति ।

स्वेन त्वर्थेन सम्बन्धो द्रव्याणां पृथगर्थत्वात्,
तस्मात् यथाश्रुति स्युः ॥ ८ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति विधिः, प्रदेयानि इति, अनुवादः, प्राप्त-
त्वात्, स्फोरनोदन्ति कपालेषु अपयत्यग्निहोत्रहवन्यां
निर्वपति शूर्पेण विविनक्ति, कृष्णाजिनमुलूखलस्य अध-
स्तादवस्तृणाति, शय्यायां दृषदमुपदधाति, प्रोचिता-
भ्यामुलूखलमुसलाभ्यामवहन्ति, प्रोचिताभ्यां दृषदुप-
लाभ्यां पिनष्टि इत्येवं स्वेन स्वेन वाक्येनोडननादिषु प्राप्नु-
वन्ति, प्राप्तानां वचनम् अनुवादः । प्रकरणमपि वाक्येन
वाच्यते, यज्ञायुधशब्दश्च अनुवादपक्षे न्यायः, न विधिपक्षे,

गोषो हि स चायुधमृद स्फुरादिषु, संख्यापि पाठाभि
प्राया भविष्यति, विस्मट च एतत् उद्दननादिभि स्फुरा
दीनि प्रयुज्यामि इति, भवति हि तत्र विधि, स्फुरतो
हन्ति इत्येवमादि, न तु यज्ञायुधानि कर्तव्यामीति ।
तस्मात् उद्दननादिषु याप्येन प्रातानामनुवाद इति ।

चोद्यन्ते चार्थकर्मसु ॥ ९ ॥ (यु० १)

अर्थकर्मसु चोद्यन्ते पुरोडाशादीनि, तान्यपि विकल्पे
रन्, तत्र पक्षे वाचो न समुच्चय । पुरोडाशादीनां निर
पेक्षाणां यजिसम्बन्धात्, स्फुरादीनां च । एवं वा, चोद्यन्ते,
चार्थकर्मसु, चोद्यन्ते, परिधामीये कर्मणि, आह्विताग्नि
मग्निभिर्दहन्ति यज्ञपात्रेय इति, यदि प्रदीयेरन्, तत्र न
भवेयुः, तस्मात् अपि न प्रदातव्यानि इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १० ॥ (यु० २)

लिङ्गदर्शनेन च, चतुर्दश पौर्णमास्यामाहुतयो ह्यस्ते,
अथोद्गामावास्यायाम् इति । तस्मादप्यनुवाद इति ।
(४ । १ । ४ अ०)

पक्षेकमादिभिरपि विवरणम् । (पक्षेकत्वमात्रम्) ।

तत्रैकत्वमयज्ञाङ्गमर्थस्य गुणभूतत्वात् ॥ ११ ॥ (पू०)

अग्निं ण्योतिष्ठोमि पशुः अग्नीषोमीयो, यो हीक्षितो,
यत् अग्नीषोमीयं पशुमास्रमते इति, तथा, अमद्वाहो यु

नक्ति इति, तथा, अश्वमेधे, वसन्ताय कपिञ्जलाना-
लभते इति । तत्र सन्देहः, किं विवक्षितम्, एकत्वं द्वित्वं
बहुत्वं च, उत अविवक्षितम् ? इति । तत्र एकत्वमयज्ञा-
ङ्गभूतं न विवक्षितम्, इत्यर्थः, अर्थस्य गुणभूतत्वात्, न
आलम्भस्य गुणभूता संख्या नियोजनस्य वा । कस्य
तर्हिः ? । पशोः अनडुहोः कपिञ्जलानां च, विभक्तिर्हि
श्रुत्या प्रातिपदिकार्थगतं संख्यार्थं ब्रूते, वाक्येन सा
यज्ञाङ्गं ब्रूयात्, वाक्याच्च श्रुतिर्वलीयसी । तस्मात् न
यज्ञाङ्गं विवक्षितम् इति ।

आह, मा भूत् यज्ञाङ्गम्, पश्वादीनामङ्गम् विवक्षितं
तथापीति । उच्यते, न, पश्वादीनामङ्गेन उक्तेन अनुक्तेन
वा किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, यज्ञाङ्गेन हि अविपन्नेन प्र-
योजनम्, विपन्नेऽपि हि पश्वाद्यङ्गेऽविगुण एव क्रतु-
र्भवति, यज्ञाच्च फलं न पश्वादेः । तस्मात् पश्वादेर्गुणेन
अज्ञातेन ज्ञातेन वा न किञ्चित् प्रयोजनमस्ति इति, न
तत् विवक्षितम्, यत् हि प्रयोजनवत् तत् विवक्षितम्
इत्युच्यते ।

एकश्रुतित्वाच्च ॥ १२ ॥ (यु०)

भवति च किञ्चित् वचनं, येन विज्ञायते, न तत् विव-
क्षितम् इति, यदि सोममपहरेयुरेकां गां दक्षिणां दद्यात्
इति, यदि हि विवक्षितं भवेत्, न एकामिति ब्रूयात्,
गामित्येकवचनस्य विवक्षितत्वात्, तथा, अवी द्वे धेनू द्वे
इत्यत्रापि द्वे इति वचनं ज्ञापकम्, अविवक्षितम् अवी

इति द्वित्वम् इति । चीन् सक्तमान् इत्यत्रापि त्रीनिति वचनं त्रिद्वगम्, सक्तमानिति बहुवचनम् अविवक्षितम् इति ।

प्रतीयते इति चेत् ॥ १३ ॥ (आ०)

एवं चेत् पश्यसि, अविवक्षिता संख्या इति, तत् न, प्रतीयते हि संख्या आख्यातवचनस्य चङ्गभूता, यथा पशुमानय इत्युक्ते, एक एवाभीयते, पशू इति, द्वौ । पशून् इति बहुवचनं आभीयस्ते, यय प्रतीयते न शब्दार्थः, तस्मात् यत्रस्याङ्गभूता संख्या इति शब्दात् गम्यते, न च शब्दात् गम्यमानम् ऋते कारणात्, अविवक्षितं भवति ।

नाशब्दं तत्प्रमाणत्वात् पूर्ववत् ॥ १४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, सत्यं प्रतीयते, न तु अयं शब्दार्थः ध्यामोहादेवा प्रतीतिः । कुत एतत् ? । वाक्यादि यशाङ्गम् इत्यत्र गम्यते, वाक्यं च श्रुत्या बाध्यते । तस्मात् अशब्दार्थोऽयं यच्चे एकत्वादीति । अशब्दार्थोऽपि हि प्रतीयते, यथा, पूर्वं धावति इति, स पूर्वं इत्युच्यते, यस्य अपरोऽस्ति, तेन पूर्वं इत्युक्ते, अपरो गम्यते, न तु, अपरो, धावति इति श्रवणात् प्रतीयते, एवम् इहापि पशुम् इत्येकत्वं गम्यते, न तु यच्चे, यथैव हि पूर्वम् इत्युक्तेऽपरो गम्यते एव केवलम्, न तु स विधीयते कस्मिं पिदर्थे । एवम् इहापि संख्या प्रतीयते एव केवलम्, न तु कर्तव्यतया यच्चे विधीयते न पशौ ।

कथं न पशौ विधीयते ? इति चेत् । विधायकस्याभावात् । आख्यातघट्टे विधायको भविष्यति इत्येतदपि

नोपपद्यते, द्रव्यदेवतासम्बन्धस्य स विधायकः सन् आलम्बते इति न संख्यासंख्येयसम्बन्धं विधातुमर्हति इति, भिद्येत हि तथा वाक्यम् । तस्मात् अविवक्षिता संख्या इति ।

शब्दवत्तूपलभ्यते तदागमे हि तत् दृश्यते तस्य
ज्ञानं यथान्येषाम् ॥ १५ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, नैतत् अस्ति, न यज्ञे संख्या शब्देन श्रूयते इति, आख्यातवाचे हि अर्थे उपलभ्यते, लोके पशुमानय इत्येकवचने सति एकत्वपशुविशिष्टमानयनं प्रतीयते, पशू आनयेति द्वित्वविशिष्टं गम्यते, तत्र हि एकत्वमपैति, द्वित्वमुपजायते । यस्य चागमे यत् उपजायते, स तस्य अर्थः इति गम्यते, तस्य ज्ञानं, यथान्येषां शब्दानाम्, अश्वमानयेति उक्ते अश्वानयनं प्रतीयते, गामानाय इति गवानयनं, तत्र अश्वोऽपैति गौश्चोपजायते, तेन ज्ञायते, अश्वशब्दस्य अश्वोऽर्थो गोशब्दस्य गौः इति ।

यदुक्तं, श्रुत्या वाक्यार्थो बाध्यते इति, उच्यते, न श्रुतिर्ब्रूते, वाक्यार्थो नास्ति इति, केवलं तु प्रातिपदिकार्थगतां संख्यामाह, तादृशी संख्या वाक्येन यज्ञे विधीयते, प्रातिपदिकार्थो हि आख्यातवाचेन सम्बध्यते, विभक्त्यर्थोऽपि, तथाहि तद्विशेषणविशिष्ट आलम्भो गम्यते, तत्र एकार्थत्वात् एकवाक्यम् अवकल्पते । पशौ हि संख्यायां विधीयमानायामेक आख्यातशब्देन न शक्नुयात् आख्यातार्थं विधातुम्, संख्यासंख्येयसम्बन्धं च । तस्मात् यज्ञे विवक्षिता संख्या इति ।

तद्वच्च लिङ्गदर्शनम् ॥ १६ ॥ (यु० १)

किम् ? इति । यथा याम्या अवसिता रौद्रा, नभो
रूपा पार्जन्या, तेषाम् ऐन्द्राग्नौ दग्म इति, यदि चित्त
विवक्षितं तदा ऐन्द्राग्नौ दग्मो भवति । तथा क्षत्र्या
भीमा, धूम्रा भान्तरिद्या, वृहन्तो दिव्या यवस्ता वै
द्युता, सिद्धास्तारका इति प्रकृत्य षाड्, चर्षमासानां वा
एतत् रूपं यत् पञ्चदशित इति । तस्मात् अपि पाशाग्नौ,
विवक्षिता संख्या इति । यत्तु उक्तम्, एकां गाम् इत्यत्रि
वचां दर्शयति इति । अत्र उच्यते, गोसंख्यासम्बन्ध विधा
तुम्, एतत् उच्यते, इतरथा हि, गोदक्षिणासम्बन्धो वि
हितो गम्येत । तस्मात् विवक्षितेऽपि वाच्यमेतत् । अथी
दे धेनू दे भीन् सप्तमान् इति च अनुवादा । (४ । १ ।
५ प०) ।



पूर्वाधिकरणस्य निम्न विवक्षितानाधिकरणम् ।

तथा च लिङ्गम् ॥ १७ ॥ (यु० २)

एवं च कृत्वा समानश्रुतिकं लिङ्गमपि विवक्षितं
भविष्यति, तत्र इदं दर्शने उपपद्यते, वसन्ते प्रातराग्नेयीं
ऊष्णघ्नौषामास्रभते, धीष्णे माध्यन्दिने सिंहीमैश्वरीं शरदि
अपराह्णे श्वेतां बार्हस्पत्याम् इति । तत्र श्रूयते, गर्भिण्यो
भवन्ति इति, गर्भं स्त्रोषां शुण, तेन स्त्रियो दर्शयति
इति भविष्यति । तथा अश्व षट्पथो वृष्णिर्वस्तु पुरुष

इति ते प्राजापत्याः इति । तत्र श्रूयते, मुष्करा भवन्ति
सेन्द्रियत्वाय इति, मुष्करत्वं पुंसां गुणः, तेन पुंप्राप्ति
दर्शयति इति ।

अधिकरणान्तरं वा, तथा च लिङ्गम् इति, संख्याधि-
करणं लिङ्गाधिकरणेऽतिदृश्यते । लिङ्गम् अविवक्षितं,
श्रुत्या वाक्यस्य बाधितत्वात्, न च, विवक्षितमिव श्रूयते
इति, भवति लिङ्गं, स्त्री गौः सोमक्रयणी इति, स्त्रीवच-
नात् सोमक्रयणी इत्यविवक्षितमेव लिङ्गं प्रतीयते । ननु
कथं ऋगौमानय इति न ऋगः आनीयते ? । नैवम्, अ-
शब्दन्तु तत्, पूर्वा भावति इति यथा ।

लिङ्गं विवक्षितं वा वाक्यार्थस्य श्रुत्याऽप्रतिसिद्धत्वात्,
तथा च लिङ्गं गर्भिण्यो भवन्ति इति, तथा च मुष्करा
भवन्ति इति । यदुक्तं, स्त्री गौः सोमक्रयणी इति, तत्र
स्त्रीत्वविवक्षितं, तथा प्राजापतये पुरुषान् हस्तिन आलभते
इति पुरुषग्रहणम् अविवक्षितं, विस्पष्टो हि न्याय उक्तो
लिङ्गविवक्षायाम् । तस्मात् विवक्षितं लिङ्गम् इति । (४ ।
१ । ६ अ०) ।

—

आश्रयिणामदृष्टार्थताधिकरणम् ।

आश्रयिष्वविशेषेण भावोऽर्थः प्रतीयेत ॥ १८ ॥

(जि०)

अत्राश्रयिणः पदार्था उदाहरणम् उत्तमः प्रयाजः

पशुपुरोडाग स्निटक्तत् इत्येते यागा उदाहरणम् । एषु
सन्देह , किं यजिमात्रं संस्कारो देवताया , उत यजिना
अदृष्ट देवतायां क्रियते ? इति । किं प्राप्तम् ? आश्रयिषु
अविशिषेण भावोऽर्थे प्रतीयते इत्याश्रयिषु एयन्नातीयकेषु
अपूर्वस्य भावोऽर्थे प्रत्येतस्योऽविशिषात् अन्यैरास्यातगच्छे ,
यजति ददाति जुहोति इति, उक्तमेतत् भूतं भव्यायोप
दिगते (२ । १ । ४ सू० भा०) इति ।

चोदनायान्वनारम्भो विभक्तत्वान्नह्यन्येन विधी-
यते ॥ १६ ॥ (आ०)

अस्यान्तु चोदनायाम् अनारम्भोऽपूर्वस्य, विभक्तोऽय
मास्यातगच्छे, यो दृष्टार्थ , ततो न अपूर्व, य खल्व
दृष्टार्थ , ततोऽपूर्वम् इति, दृष्टार्थयायम्, अस्मिन् हि यागे
क्रियमाणे देवता स्मर्यते, स्निटक्त्यपि द्रव्यं प्रतिपाद्यते, न
च अन्येन गच्छेन अत्र अपूर्वं विधीयते । तस्मात् यजिमात्रं
संस्कार' इति ।

स्याद्वा द्रव्यचिकीर्षया भावोऽर्थे च गुणभूतताऽऽ-
श्रयादि गुणीभाव' ॥ २० ॥ (सि०)

स्यात् वा अपूर्वमत , सत्यामपि देवताचिकीर्षया,
तस्मिन् देवतासंस्कारार्थे गुणभूतता यागस्य, द्रव्यप्रतिपा
दनेन च, मन्त्रेण तत्र देवता स्मर्यते, तस्मिन् मन्त्रेण दृष्टे-
ऽर्थे क्रियमाणे त्यागोऽपरोऽदृष्टार्थं श्रूयते, तस्य न किञ्चित्

दृष्टमस्ति, देवताश्रयात्तु देवतागतं तत् अपूर्वम् इति
गम्यते । (४ । १ । ७ अ०) ।

प्रतिष्ठाधिकरणम् ।

अर्थे समवैषम्यतो द्रव्यकर्मणाम् ॥ २१ ॥

अतिक्रान्तः तृतीयविषयः, अतः प्रभृति द्रव्याणां
कर्मणां च अर्थे (प्रयोजने) समवैषम्यं वक्ष्यते, क्वचित् साम्यं,
क्वचित् वैषम्यम्, आमिच्छावाजिनयोर्वैषम्यं, क्रयपांशूनां
वैषम्यं, दण्डस्य मैत्रावरुणधारणे यजमानधारणे च सा-
म्यम्, एवं तत्र तत्र द्रष्टव्यं, साम्यं वैषम्यं च इति । (४ ।
१ । ८ अ०) ।

तद्धे पयसि दध्यानयनस्यामिच्छाप्रयुक्तताधिकरणम् (वाजिन्याय')

एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् ॥ २२ ॥ (पू०)

चातुर्मास्येषु वैश्वदेवे श्रूयते, तप्ते पयसि दध्यानयति, सा
वैश्वदेव्यामिच्छा वाचिभ्यो वाजिनम् इति । तत्र सन्देहः,
किं तप्ते पयसि दध्यानयनम् आमिच्छा प्रयोजयति, न
वाजिनम्, उत उभयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? उभयम्
इति । कुतः ? यस्मिन् कृते, यत् निष्पद्यते प्रयोजन-
वत्, तत् तस्य प्रयोजकम् इति गम्यते, दध्यानयने च कृते
उभयं निष्पद्यते ; आमिच्छापि, तत एव वाजिनम् अपि,

तत्र अन्यतराद्यं क्रियेत, यदि विमिश्रमन्त्रायां हेतुर्भवेत्,
अगम्यमाने विशेषे उभयार्थमानयनम् इति गम्यते ।
तस्मात् एका असौ उभाभ्यामपि प्रयोजिता निष्पत्ति
इति ।

संसर्गरसनिष्पत्तेरामित्रा वा प्रधान स्यात् ॥२३॥

(सि०)

नैतदस्ति, उभयं प्रयोजकम् इति, आमित्रा प्रयोजको ।
कुत ? । न अत्र यदधिपयोभ्यां निर्धर्त्यत, तद्वि,
यदि तद्वि स्यात् उभयं ताभ्यामेव निष्पद्यते इति गम्येत
विशेषः । किं तर्हि हवि ? इति । पयो दधिसंसृष्टः ।
कुत एतत् ? । सा वैश्वदेवी इत्युच्यते, न ततो यत्
निष्पद्यते इति ।

ननु स्त्रीलिङ्गनिर्देशात्, आमित्रा हवि, सा च रातो
निष्पद्यते, वालिनश्च हवि, रादपि निष्पद्यते इति । न,
इत्युच्यत, तदेव हि पयः तप्तं दधिसंयुक्तम्, आमित्रा
भवति । तस्मात् स्त्रीलिङ्गम् अदोषः । आह, यदि
पयो दधिसंसृष्टः हवि, किं तर्हि उच्यते, आमित्रा
प्रयोजिका ? इति । उच्यते, आमित्रायां दधिपयसो
विद्येते, न वालिने । कथम् अवगम्यते ? । संसर्गरस
निष्पत्ते, तत्र हि दधिपयसो संसृष्टयो रस उपसृज्यते,
तेन तत्र दधिपयसो इत्यनुमानं भवति, वालिने तिल
कटुको रसः ।

आह, तस्मै पयसि दधनि आनीयमाने उभयं भवति,

दध्ना च पयः संसृज्यते वाजिनाच्च विविच्यते, तत्र संसर्ग-
 श्चिकीर्षितो न विवेकः इति, कुतः एतत् ? । उच्यते,
 शाब्दः संसर्गो दध्ना, अशाब्दो वाजिनेन विवेकः पयसः
 इति, सर्वनाम च पूर्वोक्तेन शब्देन एकवाक्यतां याति,
 इतरस्मिन् पक्षे पयसि दध्यानयनं वाजिनविवेकलक्षणार्थं
 स्यात् श्रुतिलक्षणाविषये च श्रुतिर्न्याया । तस्मात् आमि-
 चार्थं दध्यानयनम्, आमिचाशब्दश्च अत्र अनुवादः, आमि-
 चैव सा भवति, यत्र तस्मै पयसि दध्यानीयते । तस्मात्
 आमिचा प्रयोक्त्री, वाजिनम् अप्रयोजकम् इति ।

मुख्यशब्दाभिसंस्तवाच्च ॥ २४ ॥ (हे०)

न च, उभय प्रयोजकं न्याय्यं, न अत्र वचनमस्ति,
 इदं प्रयोजकम् इदं न इति, असति प्रयोजकेऽनर्थकं भवति
 इति प्रयोजकं कल्प्यते । तत्र एकस्मिन् अपि प्रयोजके
 सिद्धेऽर्थवति उपदेशे न अन्यदपि प्रयोजकं भवितुमर्हति, न
 च, न गम्यते विधेयः । कथं गम्यते ? । मुख्यशब्दाभि-
 मस्तवात्, मुख्यशब्दः संस्तोतुम् न्याय्यः इति, प्राधम्यात्
 तस्य तावत् प्रयोजकत्वज्ञानं, तस्मिन् सति प्रयोजके,
 परिचितत्वात् आनर्थक्यस्य, न द्वितीयमपि प्रयोजकं प्रथमा
 च आमिचा, द्वितीय वाजिनम्, तस्मात् आमिचा
 प्रयोक्त्री ।

अपि च मुख्यशब्देन च, आमिचा स्तूयते, मिथुनं वै
 दधि च गृतं च अथ यत् स्रष्टुं मण्डमिव मस्तिव परि च
 दृष्टे गर्भ एव सः ? इति, गर्भस्तुता आमिचा, मिथुनस्य

अ गभ' प्रयोजको, न गर्भोदकम् । तस्मादपि आमिद्या
प्रयोजिका इति मन्यामहे । किं भवति प्रयोजनम् ? ।
यदि उभय प्रयोजक, वाजिने नष्टे, पुनस्तप्ते पयसि दधि
आनेतव्यम्, अथ वाजिनम् अप्रयोजकं नष्टे वाजिने सोपो
दधानयत्स्य । (४ । १ । ८ अ०)

अधानयनस्य पदकर्माप्रयुक्तताधिकारणम् ।

पदकर्माप्रयोजक नयनस्य परार्थत्वात् ॥ २५ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, अरुणया पिङ्गाक्ष्यै कृहायन्या सोमं
क्रीणाति इति । तत्र इदमपर श्रूयते, यट्पदान्यमुनि
ष्क्रामति, इति, तथा, सप्तमं पदं गृह्णाति इति । इदम
परं, यर्हि हविर्दाने प्राची प्रवर्त्तयेयु तर्हि तेनाक्षमञ्जरात्
इति । तत्र सन्देहः, किं सोमक्रयस्थानयनं पदपास्त्रयम्
उत क्रयप्रयुक्तम् ? इति । किं प्राप्तम् ? नयनात् उभयं
मिष्यद्यते, क्रय पदं च, तस्मात् उभयं प्रयोजकम् । न हि
गम्यते विशीप इति, तत् उक्तम्, एकमिष्यते सर्वं सम्
ग्रात् । (४ । १ । २२ सू०) इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पदकर्मा अप्रयोजकम् इति । कुत ? ।
तस्मात् नयनं क्रयार्थं, न हि, नयनमन्तरेण विशिष्टे देये
क्रय उपपद्यते । तस्मात् क्रयेण तावत् नयनं प्रयुक्तम् इति
गम्यते, क्रयप्रयुक्तं चेत् न पदप्रयुक्तम् अपि भवितुमर्हति ।

अपि च, एकहायन्याः पदपांसवो ग्रहीतव्याः इति नास्ति शब्दः । ननु प्रकृतैकहायनी पदपांसुग्रहणवाक्येन सम्भ्रंक्ष्यते । न इति ब्रूम, एकहायन्या क्रीणाति इति विशिष्टेन वाक्येन क्रये उपदिष्टा एकहायनी प्रकृतत्वात् पदपांसुवाक्येन सम्बध्यते, प्रकरणाच्च 'वाक्यं' बलीयः । अथ इदानीम्, एकहायनी क्रयणार्थं सङ्कीर्त्तिता सती सन्निहितत्वात् प्रसङ्गम् उपजीवता पदपांसुवाक्येन सम्बध्यते, याऽसौ परार्थाः एतस्याः पदं ग्राह्यम् इति । तस्मात् क्रयप्रयुक्तं नयनम्, अप्रयोजकं पदम् इति ।

किं पुनः, चिन्तायाः प्रयोजनं ? । यदि उभयम् एकहायनीनयनस्य प्रयोजकं, यदा एकहायन्याः सप्तमं पदं ग्रावणिं निधीयते, तदा पुनः एकहायनी नीयेत सप्तमाय पदाय, यदा पदं न प्रयोजकं, तदा न एकहायनी पुनः षट्पदान्यनुनिष्क्रामयितव्या इति । (४ । १ । ६ अ०)

— —

कपालानां तुषीपवापाप्रयुक्तताधिकरणम् ।

त्रय्याभिधानकर्म च भविष्यता सयोगस्य तन्निमित्तत्वात्तदर्थी हि विधीयते ॥ २६ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, कपालेषु पुरोडाशं अपयति इति, तथा, पुरोडाशकपालेन तुषानुपवपति इति । तत्र सन्देहः, किम् उभयं कपालानि प्रयोजयति पुरोडाशं अपय

तुपोपवापय, उत अपणं प्रयोजक, न तुपोपवाप ? इति ।

किं प्राप्तम् ? विनिगमनायां हेतोः अभावात् उभयम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, अर्थाभिधानं प्रयोजनसम्यङ्मभिधानं
यस्य, यथा पुरोडाशकपास्तम् इति, पुरोडाशार्थं कपास्तं
पुरोडाशकपास्तम् । कथम् एतदयमस्यते ? । पुरोडाश
तावत् तस्मिन् काले नास्ति, येन वक्ष्यमानं सम्यन्धं कपा-
स्तेन स्यात् तेनैव हेतुना न भूत, स एष कपास्तस्य पुरो-
डाशेन भविष्यता सम्यन्ध, भविष्यता सम्यन्धस्य तस्मिन्नि-
क्षेपस्य भवति । तस्मात् पुरोडाशेन प्रयुक्तं यत् कपास्तं, तेन
तुपा उपवस्यता इति । एवं च सति चरौ पुरोडाशाभावे
यदा तुपानुपवस्यत् कपास्तम् उपादीयते, न तत् पुरोडाश-
कपास्तं स्यात् न चेत्, न तेन तुपा उपवस्यत्या भवन्ति ।
तस्मात् न तुपोपवाप कपास्तानाम् प्रयोजकः, प्रयोजकं तु
अपणम् इति । (४ । १ । १० अ०)



यज्ञलोहितधीः पमावपवीमुवापिहरणम् ।

पशावनालम्भाद्धितशक्तोरकर्मत्वम् ॥ २७ ॥

अस्ति ण्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीय, तत्र श्रूयते,
हव्यस्य अग्नेऽवद्यत्त्यथ जिह्वाया इत्येवमादि, तथा, सो-
द्वितं निरस्यति, गच्छत्तं प्रविध्यति, स्रविमतो वर्धिरंनत्ता
पाप्यति इति । तत्र सन्देहः, किं हव्यादिभिरवदानै-
रज्या पयो प्रयोद्धी, उत गच्छत्तं प्रव्याधो सोद्वितनिरसनं

च तदपि प्रयोजकम् ? इति । किं प्राप्तम् ? एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् । (४ । १ । २२ सू०) उभयं प्रयोजकम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पशौ शक्नोतिहितयोः अप्रयोजकत्वं, न हि, तदर्थः पशुरालम्भः, शक्नोतिप्रविध्यति लोहितमपास्यति इति उच्यते, न पशोः अन्यस्य वा इति, पशुरग्नीषोमीयो वाक्येन, यो दीक्षितो यदग्नीषोमीय पशुमालभते इति, शक्नोतिहिते पशोः प्रकरणेन भवेतां, प्रकरणं च वाक्येन बाध्यते । ननु एते शक्नोतिहिते प्रतिपाद्येते, तेन यागार्थस्य पशोः न अन्यस्य इति निश्चयः । एवं चेत्, अप्रयोजके शक्नोतिहिते इति । किं भवति प्रयोजनं ? । साम्ये सति शक्नोतिहिताभावेऽन्यः पशुरालम्भनीयः, शक्नोतिहितयोरप्रयोजकत्वे लोपः । (४ । १ । ११ अ०)



पुरोडाशस्य स्विष्टकृदप्रयुक्तताधिकरणम् ।

एकदेशद्रव्यश्चोत्पत्तौ विद्यमानसंयोगात् ॥ २८ ॥
(सि०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, उत्तरार्द्धात् स्विष्टकृते समवद्यति इति । तत्र सन्देहः, किं पुरोडाशस्य आग्नेययागः प्रयोजकः, स्विष्टकृत् अप्रयोजकः उत उभयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, एकदेशद्रव्यश्च एवञ्जातीयकोऽप्रयोजको भवेत् ।

कुत ? । विद्यमानसयोगात्, न, एकदेगकर्म अवयविनं प्रयुज्जते, विद्यमानस्य अवयविन एकदेग उपादातव्य इति, तत्र अर्थो भवति, न अवयविनम् उपाददीत इति, यद्येष्टुवृण्डम् अग्नौ प्रयच्छ, मोदकप्रकृतम् अग्नौ प्रयच्छेति, न इष्टुम् उपाददीत इति गम्यते, सत इष्टो वृण्डम् उपाददीत, सतो मोदकाच्छकृतम् उपाददीत इति । तस्मात् अन्वार्थं द्रव्य तस्य उत्तरार्धात् अवदेयम्, अस्ति चान्वर्थं पुरोडाश । तस्मात् स्निष्टकृत् अप्रयोजक इति ।

निर्देशात्तस्यान्यदर्थ्यादिति चेत् ॥ २६ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यासि, अप्रयोजकः पुरोडाशस्य स्निष्टकृत् इति, नैतदेवम्, अग्निं प्रति निर्देशात् तस्य पुरोडाशस्य स्निष्टकृदर्थम् अग्नौ पुरोडाश उत्पादयितव्य, यस्य उत्तरार्धात् स्निष्टकृदिष्यते, तस्य अग्नये महत्स्मितस्य नेष्टे यजमान, कथम् अग्नौ तदन्यस्यै देवतायै दद्यात् । कथम् अग्निं प्रतिनिर्देशः ? इति । इदं श्रूयते अद्विरसो वा इत उत्तमा सुवर्गे लोकाभ्यांस्त्री यज्ञशस्त्रभ्यांस्त्री पुरोडाशं कूर्मं भूत्वा सर्पं तमपश्यन् तममुषन् इन्द्राय प्रियम् वृद्धस्य तये प्रियम् आदित्याय प्रियम् स नाप्रियत तममुषन् अग्नये प्रियस्वेति सोऽप्रियत यदाग्नेयोऽष्टाकपासोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति इति । तस्मात् तेन स्निष्टकृतो न सम्बन्धः, एव चेत् तस्मात् अग्नौ द्रव्यम् अर्थात् उत्पादयितव्य, न हि अनुत्पन्नव्य द्रव्यस्य उत्तरार्धो भवति इति ।

न शेषसन्निधानात् ॥ ३० ॥ (आ० नि०)

नेतदेवं सन्निहितो हि शेषः, यस्मिन् अनुत्पाद्यमाने-
ऽर्थो न सिध्यति, सोऽर्थादुत्पाद्यते। सन्निहिते च शेषे
सति सिध्यति उत्तरार्धात् ग्रहणम्। तस्मात् न अर्थात्
द्रव्यम् उत्पादयितव्यं, यदेव अन्यार्थं द्रव्यं सन्निहितं,
तस्य एव उत्तरार्धाद्गृहीतव्यम्, उत्तरार्धमात्रं हि स्विष्टकृते
श्रूयते न अमुष्य द्रव्यस्य इति, न च एतावता व्यवहारो
भवति, सर्वो हि कस्यचित् उत्तरार्धः, स एष सन्निहितम-
पेक्षते, सन्निहितं च परार्थः। तस्मात् परार्थात् द्रव्यात्
स्विष्टकृदिज्या। अतश्चाप्रयोजिका इति। यदुक्तम्, अनीशा
अनेन न शक्यं दातुम् इति, तदुच्यते, वाचनिक एष शेष-
पतिपादनार्थं उत्सर्गः, स शक्यः कर्तुम्, दानं हि उत्सर्ग-
पूर्वकः परस्य स्वत्वसम्बन्धः, स न शक्योऽनीशा अनेन।

कर्मकार्यात् ॥ ३१ ॥ (यु० १)

कर्मानिमित्तश्च स्विष्टकृतो भागः इति श्रूयते।
कथं?। देवा वै स्विष्टकृतम् अब्रुवन् हव्यं नो
वहेति सोऽब्रवीद्वरं हव्ये भागोमेऽस्त्विति हव्यीष्व इति
अब्रुवन् सोऽब्रवीत् उत्तरार्धादेव मह्यं सक्तत्सक्तदवद्यात् इति
कर्म कुर्वतो भागोऽयम् उत्तरार्धादिति स्तुतिर्भवति, यद्या-
ग्न्यस्योत्तरार्धादित्युच्यते, ततोऽस्ति कर्मार्थेन भागेन
सादृश्यमिदं, तदाग्न्यं हव्यं यत् किल वहसीति, तत्र
सति सादृश्ये स्तुतिरुपपद्यते, प्रयोजकत्वे चासति सादृश्ये

स्तु तमामप्यस्य न स्यात् । तस्मात् अप्रयोजक पुनरु-
क्तस्य स्विट्कृताग इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ३० ॥ (यु० २)

निङ्गमपि भवति तत् यत् सर्वेभ्यो हविभ्य सम
पद्यति तस्मात् इदमुद्धरे विङ्गस्त्वमस्य समपधीयते
इति, यदि परार्थात् द्रव्यात् सविहितादिग्न्यते, तदा
तत्सन्निधानादिगोपात् सर्वेभ्योऽपधीयते इति उपपद्यते,
प्रयोजकत्वे त्वेकस्मान्निवाधदीयेत । तस्मात् अपि अप्र-
योजक ।

तथेदमपर लिङ्ग गोपात् इङ्गमउच्यति गोपात् स्विट्
कृतं यजति इति । ननु अयं विधिः स्यात् । न इति
यूम, न अयं विधियिभक्तिर्धर्त्तमानापन्नेना हि अयम् इति
(४ । १ । १० च०)

—

अभिधारणे विप्रकर्षादनुवाकवत्प्राक्भेदः स्यात् ।

अभिधारणे विप्रकर्षादनुवाकवत्प्राक्भेदः स्यात् ॥

३३ ॥ (पृ०)

अस्ति वाजपेयो, वाजपेयेन आराज्यकामी वजेत इति
तत्र द्रव्यते, सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनास्रभते, सप्तदशो वै
प्रजापतिः प्रजापतेरासौ इति, प्राजापत्यानाम् ऋतु पशूनां
च रुसुज्यो यज्यते, प्राजापत्येषु वाग्दानात् इति । अस्ति

तु प्रकृतौ, प्रयाजशेषेण हवींष्यभिघारयति इति । तत्र सन्देहः, किं प्राजापत्यानाम् वषा अभिघारयितुम् प्रयाज-शेषस्य धारणार्थं पात्रम् अपरम् उत्पादयितव्यं, ततः तेन प्राजापत्यानां वषा अभिघारयितव्याः, उत न शेषो धारयितव्यः, नैव ततः प्राजापत्यानां वषा अभिघारणीयाः इति किं प्राप्तम् ? अभिघारणे प्रयाजशेषधारणार्थं पात्रम् उत्पाद्येत, प्रातःसवने च प्रयाजशेषौ विप्रकृष्टकाले माध्यन्दिने सवने, ब्रह्मसामकाले प्राजापत्यानामालम्भः श्रूयते, तान् पर्यग्निकृतान् उत्सृजन्ति, ब्रह्मसाम्नालभते इति, व्यापृता च जुह्वर्भवति । तस्मात् पात्रान्तरम् उत्पादनीयम् इति, यथा अनुयाजेषु पृषदान्यधारणार्थं पात्रम् उत्पाद्यते, पृषदान्येनानुयाजान् यजति इति वचनात्, एवमत्रापि इति ।

न वाऽपात्रत्वाद्वापात्रत्वत्वेकदेशत्वात् ॥३४॥(सि०)

न वा प्राजापत्यानां वषा अभिघार्यः । कुतः ? । शेषाभावात् । कथं शेषाभावः ? इति चेत् । अपात्रत्वात् । कथम् अपात्रता ? । एकदेशत्वात्, प्रयाजार्थस्य हि सृष्टी-तस्य आज्यस्य स एकदेशः शेषः । किम् अतः ? । यद्येवं, एकदेशव्यापारः श्रूयमाणो नावयविनमुपादेयत्वेन चोदयति ।

आह, उत्पत्तिं न चोदयेत्, धारणम् उत्पन्नस्य अर्थात् भविष्यति इति । उच्यते, एकदेशत्वात् अभिघारणं द्रव्यमेव न प्रयुङ्क्ते इत्युच्यते, कृतार्थस्य द्रव्यस्य अयम् एकदेशः

प्रतिपाद्यते, न अभिधारणम् अर्घ्यकर्म । ननु इविषा, द्वितीया
यानिर्देगात् प्राधान्यं स्यात् । न इति उच्यते षट्ठो हि
इविषाम् उपकार कन्येयस्य चाज्यप्राधान्ये पुनर्जुष्टा रिक्त
त्व दृष्ट प्रयोजनम्, चाज्यभागार्थेन चाज्येन असमर्गा,
जुष्टा रिक्तया प्रयोजनं, नाभिष्टुतेन इविषा । तस्मात् प्रा
जापत्यानाम् अभिधारिताभिर्धैवाभि प्रयोजनमेव नास्ति,
किमथ तेषां धार्यते इति ।

हेतुत्वाच्च सहप्रयोगस्य ॥ ३५ ॥ (हि० १)

हेतुत्वाच्च अभिधारणस्य, सङ्गान्नभते इति श्रुतिर्भवति,
तीर्थे वै प्रातः सवनं यत् प्रातः सवने पशव आसन्नभ्यस्ते, तीर्थे
एवैतान्नभते, सयोनित्वायाद्यो यवानाम् अभिष्टुतत्वाच्च
इति अर्घ्यान्तरिण यवाभिधारणम् अनुष्ठानम् न इहास्ति इति
दर्शयति ।

अभावदर्शनाच्च ॥ ३६ ॥ (हि० २)

अभाव उपपद्यमभिधारणस्य दर्शयति, सध्या वा एतर्हि
वपा यर्हि अनभिष्टुता, यद्यपि वै ब्रह्मसाम, यत् ब्रह्मसाम्ना
सभते तेन असध्या, तेन अभिष्टुता इति, सध्यागच्छो कृते
भाष्यते, सध्या वपा इति अनभिष्टुततां दर्शयति ।

सति सव्यवचनम् ॥ ३७ ॥ (पृ०)

आह नैतद्वर्जनं, सति एव हि अभिधारणे भवत्येतत्
सव्यवचनम्, अस्ति हि वपाया अन्यदभिधारणम् उपस्तृ

णात्याज्यं हिरण्यशकलं, वपा हिरण्यशकलं ततोऽभिघार-
यति इति । तस्मिन् सति कथं सव्या भवेयुः ? ब्रुते च,
तस्मात् नैतत् शक्यम् अवगन्तुम् रूक्षास्ता वपा दृश्यन्ते
इति, तेन नूनम् अभिघारणं प्रयाजशेषेणास्ति इति, सत्य
स्मिन् अभिघारणे प्रत्यक्षे, रूक्षास्ताः इति दर्शनं व्यामोहः
इति ।

न तस्येति चेत् ॥ ३८ ॥ (उ०)

एवं चेत् दृश्यते, सत्यभिघारणे सव्याः इति वचनम्
अलिङ्गम् इति, न अलिङ्गं, तस्य एतद्वचनं, यत् स्नेहनं
करोति । कतमत् तत् ? । यत् प्रथमं, प्रथमं हि स्नेहनं
करोति, न द्वितीयम् । स्निग्धस्य तत् भवति, न च स्निग्धस्य
स्नेहनं क्रियते, यथा भवति लोके वादो, यत् अस्माभिः
कान्तारान्निर्गतैर्देवदत्तस्य गृहे स्निग्धं भुक्तं, तेन वयम-
रूक्षाः कृताः इति, सत्स्वप्यन्तेषु स्निग्धेषु एव भोजनेषु,
एवं तस्य अरूक्षकरणस्य अभिघारणस्य अभावात् रूक्षाः
इति वचनम् उपपद्यते, अस्मिंस्तु सति नोपपद्यते । तस्मात्
अपि प्रयाजशेषेणाभिघारणं प्राजापत्यानां नास्ति इति ।

स्यात्तस्य मुख्यत्वात् ॥ ३९ ॥ (आ०नि०)

(इदं पक्षोत्तरं सूत्रम्) । यदि प्रथमस्य अभावात् सव्याः
इति वचनं भवत्यनुपपन्नं, तर्हि अन्यस्य प्रथमस्य विद्य-
मानत्वात् । कतमत् तत् ? । यच्छ्रुयमाणाया अपरमुद्वा-
सितायाः । अत्र उच्यते, स्यात् तस्य मुख्यत्वात्, यत् प्रया-

ज्येष्ठेषामभिचारणं तस्य एव यभावात् एतदुपपद्यते सत्यपि
 त्र्यप्यमाणाया अभिचारणे उदासितायाय यत् तावत् त्र्यप्य
 माणाया, तत् अग्नेरर्षी पि दृढन्ति दत् उदासिताया
 तत् अम्यवदया उपावयदाय नागयन्ति सा एवा रुचैष,
 इन्तु प्रयाजगेयेण ग्रीताया क्रियते तत् खेदयति तेन
 सिन्ध्याया प्रदानकान्तमभिचारणं यत्, तत् न खेदयति,
 तत् इद खेदनस्य अभिचारणस्य यभावात् सम्यक्तावचनम्
 उपपद्यते इति उक्तं तस्मात् न प्रयाजगेपो धार्यते इति ।
 (४ । १ । १३ प०) ।



समानयनस्याश्वत्थमधीनकृताभिचारणम् ।

समानयनन्तु मुख्यं स्यात् लिङ्गदर्शनात् ॥४०॥

दर्शपूर्णमासयो यूयत, अतिहायेहो यर्हि प्रति स
 मानयति इति । तत्र सन्देह किं समानयनमाश्वत्थ
 धर्माणा च प्रयोजकम्, उत अप्रयोजकम् ? इति । किं
 प्राप्तम् ? अप्रयोजकम् इति । कुत ? । प्रयाजानुयाजाघेय
 आश्वत्थ अयम् एकदेव समानीयते इति पूर्वेण न्यायेन
 अप्रयोजकता प्राप्ता तदुच्यते, मुख्य समानयनं लिङ्गदर्श
 नात् । किं लिङ्गम् ? । चतुर्गृहीतान्याज्यानि भवन्ति, न
 हि अत्र अनुयाजान् यज्यन् भवति इति आतिथ्यायां
 यूयते, यदि प्रयाजाय समानयनं, तत तत्रैकं चतुर्गृहीतं
 समानीयते एकम् अप्यनुयाजानां भवति, ततश्च आति

थ्येडां ता सन्तिष्ठते इति अनुयाजाभावे उपभृति समान-
यनार्थम् एकं चतुर्गृहीतं ग्राह्यं, न तु अनुयाजार्थम् । तत्र
बहूनां चतुर्गृहीतानां दर्शनम् उपपद्यते, इतरथा हि
अनुयाजाभावे न एवोपभृति चतुर्गृहीत, तत्र चतुर्गृही-
तानि इति बहुवचनं नोपपद्यते तस्मात् प्रयोजकं समान-
यनम् इति ।

ननु लिङ्गम् उपदिश्यते, का प्राप्तिः ? । उच्यते, दृष्टं
तत्र प्रयोजनं प्रयाजौ द्वौ यष्टव्यौ, तत्र जुह्वाम् आज्येन
प्रयोजनं नोपभृति रिक्तायाम् उपभृतो रेन्नम् अदृष्टार्थं,
जुह्वां निधानं दृष्टार्थमेव, तेन प्रयाजहोमार्थम् आज्य-
समानयनमोपभृतमाज्यं प्रयोजयति, तत् अपि हि
प्रयाजार्थम् अनुयाजार्थञ्च इति वक्ष्यते ।

वचने हि हेत्वसामर्थ्ये ॥ ४१ ॥ (आ०नि०)

अथ कस्मात् न वचनमेतत्, चतुर्गृहीतान्याज्यानि
इति । उच्यते, वचने हि हेतुरसमर्थितः स्यात्, न हि
अत्रानुयाजात् यक्ष्यन् भवति इति, यदा समानयनं न प्र-
याजार्थम् इति गम्यते, तदा वचनं, यदा वचनं, तदा न
अनुयाजाभावो हेतुः, असति हेतौ, न हि अत्र अनुया-
जान् यक्ष्यन् भवति इति हेतुवन्निगदो नोपपद्येत । तस्मात्
प्रयाजार्थं समानयनं प्रयोजकम् औपभृतस्य आज्यस्य ।
किं भवति प्रयोजनम् ? । प्रयाजार्थं समानयने यावत् प्र-
याजार्थं, तावत् सर्वं समानेयम् अर्द्धम् औपभृतस्य, अप्र-
योजकत्वे न नियोगतोऽर्द्धं यावत् तावत् वा । (४ । १ ।
१४ अ०) ।

श्रीपद्मतन्त्रीहरी श्रीश्रीभगवन्महाप्रतापिचन्द्रम् ।

तत्रोत्पत्तिरविभक्ता स्यात् ॥ ४२ ॥ (पू०)

दशपूर्णमासयोऽन्यते चतुर्जुष्टां गृह्णात्यष्टायपभृति
गृह्णाति इति । तत्र सन्देहः, किं जौहवमोपभृत च उभ
यमुभयार्थं प्रयाजेभ्यः अनुयाजेभ्यः, उत जौहवं प्रयाजेभ्यः,
श्रीपभृतम् अनुयाजेभ्यः ? अथ वा श्रीपभृत प्रयाजेभ्योऽनु
याजेभ्यः ? इति । किं प्राप्तम् ? उभयमुभयार्थम् । कृतम् ? ।
यद्यदाख्येन क्रियते, तस्मै तस्मै भवितुमर्हत्यविशेषात् ।

तत्र जौहवमनुयाजप्रतिषेधार्थम् ॥ ४३ ॥ (सि०)

नैवम् उभयमुभयार्थम् इति जौहवं प्रयाजार्थम्,
श्रीपभृतम् उभयार्थम् । कथम् ? । यत् जुष्टां गृह्णाति,
अतस्तत् गृह्णाति, अतयो वै प्रयाजा इति जौहवद
चनम् अनुयाजप्रतिषेधार्थं प्रयाजान् सङ्कीर्तयति ।

आह अनु नास्त्यननुयाजप्रतिषेधार्थं वचनं, यदेतत्
प्रयाजेभ्यः तत् गृह्णाति इति प्रयाजेषु उपदेशकमेतत्
नास्ति अस्य अनुयाजप्रतिषेधे सामर्थ्यम् इति । उच्यते न
ग्राम प्रतिषेधकमेतत् इति । किं तु उत्पत्तिवाक्ये आ
ख्यानां नैव प्रयोजनाभिसम्बन्धः अनेन वचनेन प्रयाज
प्रयोजनता क्रियते जौहवस्य अनुयाजप्रयोजनताऽस्य वच
नाभावादेव न गम्यते इति अनुयाजप्रतिषेधार्थं वच
नम् इति उच्यते ।

औपभृतं तथेति चेत् ॥ ४४ ॥ (आ०)

इति चेत् दृश्यते, जौहवम् अनुयाजेभ्यः प्रतिषिध्यते, औपभृतम् उभयार्थम् इति, भवतु जौहवम् प्रयाजार्थम्, न तु औपभृतम् उभयार्थम्, तदपि तथा स्यात्, यथा जौहवम् । कथम् ? । एतदपि अनुयाजार्थमेव श्रूयते, यत् उपभृति गृह्णाति अनुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति कृन्दासि हि अनुयाजाः इति । अनुयाजार्थताऽस्य इति ।

स्यात् जुह्वप्रतिषेधान्नित्यानुवादः ॥ ४५ ॥

(आ० नि०)

नैतदेवम् उभयार्थम् हि औपभृतम्, एवं हि श्रूयते, यत् अष्टावुपभृति गृह्णाति प्रयाजानुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति इति । ननु उक्तम् अनुयाजेभ्यः तत् गृह्णाति इत्यनुयाजार्थताऽस्य इति । उच्यते, जुह्वप्रतिषेधात् नित्यानुवादः । उभयस्मिन् (औपभृते जौहवे च) उभयार्थे प्राप्ते जौहवम् अनुयाजेभ्यः प्रतिषिद्धं, नौपभृतम् तत् औपभृतस्य उभयार्थतायां सत्यामनुयाजार्थतावचनं नित्यानुवादो भवितुमर्हति, न शक्नोति प्रयाजार्थतां प्रतिषेद्धुम्, प्रत्यक्षश्रुता हि सा, तस्मात् औपभृतम् उभयार्थम् । समानयनं च ततो जुह्वां श्रूयते, तस्मात् अपि प्रयाजार्थता न शक्या बाधितुम् । (४ । १ । १५ अ०) ।

उच्यते इति चतुष्टुहीताचरणविहरणम् ।

तदष्टसंख्य श्रवणात् ॥ ४६ ॥ (पू०)

अष्टावुपभूति गृह्णाति इति श्रूयते । तत्र सन्देहः, किं तत् औपभूतम् आण्यम् अष्टसंख्येन ग्रहणेन संस्क्रियते, उत चतुःसंख्या गुणभूता द्वयोर्ग्रहणयोः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? अष्टसंख्या गुणभूता, न चतुःसंख्ये हि इति । कुतः ? । श्रवणात् अष्टसंख्या श्रूयते, चतुःसंख्या अष्टसंख्यया लक्ष्यते, श्रुतिमत्तत्वादिपक्षे च श्रुतिन्याया, तस्मात् अष्टसंख्य ग्रहणमेतत् इति ।

अनुग्रहाच्च नौद्वयस्य ॥ ४७ ॥ (यु० १)

अनुग्रहपादय भवति, चतुष्टुहीत वा एतदभूतस्य आचारमाचार्यं चिरित प्राचीनं प्रयाजान् यजति समा नयते चतुष्टुहीतत्वाय इति चतुष्टुहीतामुग्रह कथं स्यात् ? इति । किं चतुष्टुहीत भवति समानयनेन ? । न इति श्रूयते, चतुष्टुहीत प्रथममेव तत्, आचार्यस्याचारे, यत् अवगिष्ट चतुःसंख्यमेव तस्य ग्रहणमासीत् । किं तर्हि चतुष्टुहीतत्वाय ? इति चतुष्टुहीतस्य अनुग्रहार्थम्, अस्मिन् हि चतुष्टुहीत होमायापर्याप्त, तत्पर्याप्त कथं स्यात् ? इति । एवं चतुष्टुहीतशब्देन अण्यम् इति लक्ष्यते, अण्यत्वं च बहुत्वं कस्यचित् अपेक्ष्य भवति, यद्वि हि औपभूतम् अष्टसंख्यमेव चतुष्टुहीतम् अस्य भवति, तत्र चतुष्टुहीतशब्देन अस्पष्टता गम्यते लक्षयितुम् । तस्मात् अपि पश्चात्, औपभूते अष्टसंख्या गुणभूता इति ।

द्वयोस्तु हेतुसामर्थ्यं श्रवणं च समानयने ॥ ४८ ॥

(सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, द्वे एते चतुष्टुहीते, एवं हेतुः समर्थितो भवति आतिथ्यायां, चतुष्टुहीतानि आज्यानि भवन्ति, न हि अत्र अनुयाजान् यज्यन् भवति इति, असत्स्वप्यनुयाजेषु एतत् अष्टगृहीतमेव औपभृतं भवेत्, यदा अष्टसंख्या गुणभृता, न तदा द्वयोः चतुष्टुहीतयोः सतोः चतुष्टुहीतान् आज्यानि इति बहुवचनम् आज्येषु उपपद्यते । तस्मात् चतुष्टुहीते द्वे इति ।

आह, लिङ्गमेतत् प्राप्तिरुच्यताम् इति । तत् अभिधीयते, अनारभ्य उच्यते, चतुष्टुहीतं जुहोति इति सर्वहोमेषु, तेन प्रयाजानुयाजेष्वपि न तदष्टगृहीतेन शक्यते बाधितुम्, नानाविषयत्वात् । अष्टगृहीतं हि ग्रहणे, चतुष्टुहीतं हि होमे, अस्ति हि सम्भवो, यत्, अष्टगृहीतं गृह्येत, चतुष्टुहीतं ह्रियेत, तदेतत् इह अष्टत्वं ग्रहणे भवति, कथं द्वे चतुष्टुहीते होमे सम्पादयेत् ? तस्मात् द्वे एते चतुष्टुहीते, अष्टगृहीते गृह्यमाणे गृह्येते द्वे न अष्टहीत्वा अष्टगृहीतं कश्चित् सम्पादयेत् । तस्मात् द्वे एते चतुष्टुहीते इति ।

अथ यदुक्तम्, अष्टगृहीतं श्रूयते, श्रुतिश्च लक्षणाया गरीयसी इति, उच्यते, उक्तम् अस्माभिः अष्टसंख्यायाः प्रयोजनं, कथं द्वे चतुष्टुहीते स्याताम् ? इति । अपि च, अष्टावुपभृति गृह्णाति इति उपभृति समानीते द्वे चतुष्टुहीते

हीते कथं स्याताम् ? इति, इतरयाऽसत्यष्टम्ये मानापा
 भयोर्द्वेयाता, तस्मात् षष्ठ्यष्टम्यणम् अपदोप, साध्वे
 तत, द्वे चतुर्गृहीते उपभृति इति । प्रयोजनं, द्वयो चतु
 र्गृहीतयो सतो समानयनेऽर्हं समानेतव्यं भवति, षष्ठ
 यहीते सति न नियोगतोऽर्हम् । तथा, यच्च अनुयाजाय
 न षष्ठ्यं, तच्चाप्यष्टगृहीत, यथा पूर्वं पक्ष । यथा च
 सिद्धान्त, तथा चातुर्मास्त्रेषु चतुर्गृहीतम् उपभृति भवति
 इति । (४ । १ । १६ अ०) ।

इति श्रीशिवरत्नामिग छतौ मीमांसाभाष्ये चतुर्थस्याध्यायस्य
 प्रथम पाद समाप्त । प्रयोजकपादोऽयम् ।

—

चतुर्थे अध्याये द्वितीय पाद ।

सरोम्हेदनाद्यप्रयोजकताधिकरणम् ।

स्वरुस्त्वनेकनिष्पत्ति स्वरुर्मगच्छत्वात् ॥ २ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमो पशु अग्नीषोमीयो यो दीक्षितो
 यदग्नीषोमीय प्रगमाहभते इति, तत्र इदमाप्नातम्,
 खादिरे वध्नाति, पासाये वध्नाति, रोहिते वध्नाति इति,
 तस्मिन्निघाविदमपरमास्त्रायते, स्वरुणा पशुमनक्ति यूपस्य
 स्वरुम् करोति इति ।

अथ इदानीम् इदं सन्दिह्यते, किं भेदेन यूपात् स्वरुः उत्पादयितव्यः, उत यूपं क्रियमाणमनुनिष्पन्नः शक्यो गृहीतव्यः ? इति । तत्र इदं तावन्नः परीक्ष्यं, किं छेदनाद्युत्पत्तेः प्रयोजकः स्वरुः, उत अप्रयोजकः ? । प्रयोजकः चेत्, भेदेन यूपात् निष्पाद्येत, न चेत् प्रयोजको, यूपं निष्पाद्यमानमनुनिष्पन्नः शक्यो गृहीयते इति । स कथं प्रयोजकः स्यात् ? कथं वा न प्रयोजकः ? इति । यदि एषा वचनव्यक्तिः, स्वरुशब्दवाच्यं भाव्यते । कथं ? । जीषणादिना इतिकर्तव्यताविशेषेण इति, ततः, स्वरुणा पशुमनक्ति इति, स स्वरुरित्यवगतो गृहीयते, ततः प्रयोजकः । अथैवं विज्ञायते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति अनवगतः स्वरुः, एतावदस्य विज्ञायतेऽञ्जनं तेन क्रियते इति, इदमपि, यूपस्य स्वरुम् करोति इति यूयैकदेशं स्वरुकार्येऽञ्जने विनियुङ्क्ते इति ततोऽप्रयोजकः ।

किं तावत् प्राप्तम् ? स्वरुः त्वनेऽनिष्पत्तिः स्वकर्मशब्दत्वात्, स्वरुर्न यूपेनैकनिष्पत्तिः स्यात्, यूपम् अनपेक्षमाणस्य स्वरोर्जीषणादिना उत्पत्तिः । कुतः ? । स्वकर्मशब्दत्वात्, स्वो हि अस्य कर्मशब्दः स्वरुताया विधायको भवति, स्वरुम् करोति इति, एवं च यूपकाष्ठावयवस्य स्वरुत्वं क्रियते इति, यूपस्य स्वरुम् करोति इति लक्षणया यूपशब्दः, स्वदिरावयवस्य इत्यर्थः । कुतः ? । स्वरुत्वभावना हि श्रुत्या गम्यते, स्वरुम् करोति इति स्वरुम् उत्पादयति इति, यूपावयवोपादानं वाक्येन, वाक्याच्च श्रुतिर्बलीयसी इति । तस्मादेवं सति न नियोगतो यूप-

काष्ठादेव स्वर उत्पादयितव्य, निरपेक्षात् अन्यस्मात् अपि
वृक्षात् कर्त्तव्यो भेदेन इति ।

जात्यन्तराच्च शङ्कते ॥ २ ॥ (यु०)

इतय निरपेक्षस्य स्वरौत्पत्ति इति गम्यते । कुत ?
जात्यन्तरात् अपि भागद्वया भवति, वृक्षान्तरात् । कथं ?
न अन्यस्य स्वरम् कुर्यात् यदि अस्य वृक्षस्य स्वरम्
कुर्यात् अन्येऽस्य श्लोकमन्वारोद्देश्य, यूपस्य स्वरम् करोति
इति । न हि यूपमनुनिष्पन्नस्य वृक्षे जात्यन्तरागद्वया
ऽवकम्पते यूप शक्यो हि स्वरकार्ये तदानीं विनियुज्येता
तस्मात् अपि भेदेन यूपात् स्वर उत्पादयितव्य इति ।

तदेकदेशो वा स्वरत्वस्य तन्निमित्तत्वात् ॥ ३ ॥

(सि०)

वाग्यद् पक्षं व्यावर्त्तयति । यूपैकदेशो हि यूपमनु
निष्पन्न शक्यो प्रहीतव्य इति । कस्मात् ? । एवमाज्ञा
यते, यदि अस्य वृक्षस्य स्वरम् कुर्यात् अन्येऽस्य श्लोक
मन्वारोद्देश्य यूपस्य स्वरम् करोति इति न च अत्र अय
मर्थो विधीयते स्वरम् उत्पादयति इति । किं तर्हि ? ।
स्वरकार्ये कर्तुम् यम उत्पादये, तं यूपात् इति । कुत ? ।
स्वरत्वस्य तन्निमित्तत्वात् स्वरत्वम् अत्र गृह्यते स्वरौ
यूपस्य स्वरम् करोति इति । कस्य प्राप्तीयम् ? यूपस्य
इति, प्राप्तीयस्य सनुदायस्य एकदेशो भवति, तस्मात्
इदम् उच्यते, अप्राणिम पृथी पञ्चन्यर्धे भवति यथा गावस्य

देहि, शाकात् देहि इति, तथा क्वचित् तृतीयार्थे, घृतस्य यजति, घृतेन यजति । पञ्चम्यर्थे, घृतात् यजति, घृतस्य यजति इति । द्वितीयार्थे वा, सोमस्य पिबति, सोमं पिबति, सोमात् पिबति इति ।

ननु उक्तं, यूपवयवोऽत्र वाक्येन विधीयते, श्रुत्या स्वरः उत्पत्तिः, श्रुतिश्च वाक्यात् वलीयसी इति । उच्यते, सत्यम्, एवं यूपस्य इति तु शब्दोऽविवक्षितार्थो भवति, तत्र श्रुतिः अपि बाध्यते, वाक्यमपि । न तु अस्मत्पक्षे किञ्चित् अविवक्षितार्थं स्वरम् करोति इति स्वार्थं एवानुवादो भविष्यति इति, यूपशकलो विधायिष्यते, स्वर-शब्दश्चाञ्जनार्थेन शकले उपचरितः इति गम्यते, अवयव-प्रसिद्धिश्चैतमर्थं गमयिष्यति, भवति हि ब्राह्मण, अथ कस्मात् स्वरुर्नाम ? एतस्मात् वेष्टोऽवच्छिद्यते, तदस्यैतत् स्वमिवारुर्भवति, तस्मात् स्वरुर्नाम इति ।

शकलश्रुतेश्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

इतश्च यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणम् । कृतः ? । शकल-श्रुतेः, शकलश्रुतिर्भवति स्वरः, यः प्रथमः शकलः पराप-तेत्, स स्वरः कार्यः इति, शकलश्च एकदेशः, एकदेशश्च अप्रयोजकः, सस्त्वन्विशब्दत्वात्, तावता च व्यवहारात् समुदायापेक्षिणः, तत्र प्रकरणात् अन्यार्थेन खदिरादिना जोषणादिकर्मविशिष्टेन यागार्थेन प्रकृतेन अस्य एक-वाक्यता, यूपाय खदिरादि जोषयते, छिनत्ति, तच्चति च, तत्र यः शकलः प्रथमः परापतितस्तं च स्वरुमञ्जनार्थं

करोति इति, स्वरगण्यं च तत्र अनुवदन्नेव उपचरति ।
तस्मात् नेतदस्ति, पृथङ्निष्पत्ति स्वर इति, येन अन्य
स्मात् अपि ह्रस्वात् इति गङ्गाने । तस्मात् ज्ञान्यन्तरागङ्गा
वचन नित्यानुवादो यूपगकन्तमुच्यते ।

प्रति-यूपं च दर्शनात् ॥ ५ ॥ (२ यु०)

इतय न पृथङ्निष्पत्ति स्वर । कुत ? । एकाद
गिन्यां, प्रति यूपं च दर्शनात् यथा अनुपूर्वं स्वरभि
पशून् समन्य मध्यमे रगनागुणे स्वे स्वे स्वं स्व यूपगकन्तम्
उपगूहति इति स्वरबहुत्व दर्शयति यदि च स्वर पृथङ्
निष्पत्ति स्यात् एक एवेकादगिन्या तन्नेण कार्य माध
येत् । यूपमनुनिष्पद्यत्य तु ग्रहणे प्रकृतो स्वयूपगकन्तेन
अक्षरं क्तमिति एकादगिन्यामपि चोदक स्वयूपगकन्त
मेव प्रापयति इति बहुत्वम उपपन्न भवति स्वयूपगकन्त
ग्रहणं च प्राकृतस्य ग्रहणात् अध्यवसीयते यादृगोऽसौ
प्राकृत तादृगोऽसौ ग्रहीतव्यो न विगिष्ट इति । तस्मात्
स्वररूपत्वेन प्रयोजक इति ।

आदाने करोतिगण्य ॥ ६ ॥ (आ०नि०)

अथ यदुक्तम् उत्पत्तिरस्य गण्येन उच्यते स्वरम्
करोति इति, एव च करोतिगण्योऽवकस्तिष्यते इति ।
उच्यते आदाने करोतिगण्यो भविष्यति स्वरम् करोति
स्वरमादत्ते इति यथा काष्ठानि करोति, गोमयानि
करोति इति आदाने करोतिगण्यो भवति एवमिहापि
दृष्टव्यम् ।

पर्वधिकरणस्य सचेपार्थः ।

स्वरुस्त्वनेकनिष्पत्तिः स्वकर्मशब्दत्वात् ॥ १ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्नीषोमीयः, तत्र श्रूयते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति । अथ एष सन्देहः, किं स्वरुः उत्पत्तिं प्रयोजयति, उत यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणम् इति । किं प्राप्तम् ? स्वरुस्त्वनेकनिष्पत्तिः स्यात्, प्रयोजयत्युत्पत्तिम् इति । कुतः ? । स्वीऽस्य कर्मशब्दो भवति, स्वरुम् करोति इति स्वरुमुत्पादयतीत्यर्थः । एव चेत्, उत्पत्तिरस्य शब्दवती । तस्मात् न एकया निष्पत्त्या यूपश्च स्वरुश्च निष्पाद्यते इति ।

जात्यन्तराच्च शङ्कते ॥ २ ॥ (यु०)

यदि यूपमनुनिष्पन्नस्य ग्रहणं भवेत्, यूपकाष्ठस्य एव स्वरुः स्यात्, अन्यवृक्षाशङ्का नोपपद्येत, भवति च, यदि अन्यस्य वृक्षस्य स्वरुम् कुर्यात्, अन्येऽस्य लोकमन्वारोहेयूर्यूपस्य स्वरुम् करोति इति, तस्मादपि पश्यामः, प्रयोजकः स्वरुः इति ।

तदेकदेशो वा स्वरुत्वतस्तस्य तन्निमित्त्वात् ॥ ३ ॥

(सि०)

यूपमनुनिष्पन्नो वा गृह्येत स्वरुः, तदेकदेशो हि एषः, षष्ठीनिर्देशात्, यूपस्य स्वरुम् करोति इति, यदि हि छेदनम् उभयार्थं स्यात्, न स्वरुयूपयोः कश्चित् सम्बन्धो भवेत्, तत्र षष्ठी नोपपद्येत, अस्ति तु षष्ठी । तस्मात् यूपैकदेशः

स्वरु, अवयवो यूपस्य, स्वरुर्नामैकदेश कर्त्तव्य, यथा
पुरोडाशशकलम् इति ।

शकलश्रुतिश्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

शकलश्रुतिश्च भवति, य प्रथम शकल परापतेत्, स
स्वरु काश्च इति, एकदेशाय अप्रयोजका भवन्ति, न
एकदेशे श्रूयमाणे अवयवी कर्त्तव्य इति शब्दो भवति,
विद्यमानस्य अवयविन एकदेशो गृह्यते, तस्मात् अपि अ
प्रयोजक ।

प्रति-यूपं च दर्शनात् ॥ ५ ॥ (यु० २)

प्रति यूप च खलु यदि स्वरुो दृश्यन्ते, एकादशिकां,
यथा, अनुपूर्वं स्वरुभि पशून् समस्य मध्यमे रगनागुणे स्वे
स्वे स स्वरु यूपशकलम् उपगूहति इति, स यदि, स्वरुमान्
यूप काश्च इत्यर्थं स्वरुम् करोति इति, ततो वज्रनां
स्वरुणां दर्शनम् उपपद्यते । प्रयोजकत्वे स्वरु, एक एव
समञ्जनाथं स्वरु उत्पाद्यते । तस्मात् प्रयोजक इति ।

आदाने करोतिशब्दः ॥ ६ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, उत्पत्ति अस्व शब्देनाभिधीयते स्वरु
करोति इति, करोतिशब्दस्यावकल्पित इति । उच्यते,
आदाने करोतिशब्द भविष्यति, स्वरुं करोति इति स्वरु
मादत्ते इति यथा काष्ठानि करोति, गोमयानि करोति
इति आदाने करोतिशब्द भवतु, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् ।

(४ । २ । १ अ) ।

कल्पते । यत्तु शाखावादे लक्षणा इति, उच्यते, भवति
लक्षणायापि मद्दार्थं तस्मात् शाखावादः इति । (४ । २ ।
२ प्र०) ।

— —

विद्वत्तः शाखाप्रधानताधिकरणम् ।

शाखाया तत्प्रधानत्वादुपवेष्टेण विभागः स्याद्-
वैषम्यं तत् ॥ ८ ॥ (सि०)

दर्शपूर्णमासयोः समाख्यायते, मूलतः शाखां परिवा-
स्योपवेष्टं करोति इति । तत्र अयमर्थः सांख्यिकः, किं
शाखाहेदनस्य उभयं प्रयोजकं, शाखा उपवेष्टस्य उत
शाखा प्रयोजिका उपवेष्टोऽनुनिष्पादी ? इति । किं
प्राप्तम् ? उभयं हेदनात् निष्पद्यते, शाखा शाखामूलं च,
उभयं च प्रयोजनवत्, अपेक्ष ब्रह्मापाकरणादि करिष्यते,
मूलतः उपवेष्टः, तेन विशेषाभावात् उभयं प्रयोजकम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, शाखायां ब्रूमः, तत्प्रधानत्वात्
शाखाप्रधानत्वात् उपवेष्टेण विभागो भवेत्, शाखामनु
निष्पन्नं गृह्येत । कथं तत्प्रधानम् ? । शाखां परिवा-
स्य इति द्वितीयानिर्देशात् । ननु उपवेष्टं करोति इत्यपि
द्वितीया । उच्यते । न असौ परिवासयते कर्म । कस्य
तर्हि ? । करोति ।

आह, कस्मात् एवम् अभिसम्बन्धो न भवति, शाखां
परिवास्य मूलतः उपवेष्टं करोति इति, शाखाग्रद्वयं यवैव

शाखाया आहार्यताधिकरणम् ।

शाखायां तत्प्रधानत्वात् ॥ ७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, शाखामधिकृत्य, प्राचीमाह-
रत्युदीचीमाहरति प्रागुदीचीमाहरति इति । तत्र सन्देहः,
‘क्लिमयं दिग्वाद’, उत शाखावादः ? इति । दिग्वादः
इति प्राप्तम्, तथा श्रुतिशब्दः, शाखावादे लक्षणा इति ।
तस्मात् दिग्वादः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, शाखावादः इति ।
कुतः ? । यदि तावत् अयमर्थः, प्राची दिगाहर्त्तव्या इति,
ततः, अशक्योऽर्थः, अथ प्राचीन्दिशं प्रत्याहरणीयेति, ततः
का आहर्त्तव्या ? इति, वाक्ये शाखाशब्दस्य अभावात् अनु-
पपन्नोऽयं सम्बन्धः । अथ प्रकृता शाखा इति, ततः प्राची-
शब्देन तस्या एवाभिसम्बन्धो न्याय्यः । कुतः ? प्रत्यक्षा हि
प्राचीशब्देन हरतेः एकवाक्यता, प्रकरणात् शाखाशब्देन
भवेत्, उभयथा अत्र प्राचीशब्दे लक्षणया प्रकृतां वा
शाखां लक्षयेत्, दिशो वा अनीक्षितत्वात्, विहारदेशमी-
प्सितमयुक्तम् ।

अपि च, प्राची इति सम्बन्धिशब्दोऽयं, सम्बन्धिशब्दाच्च
सर्वे सापेक्षाः, विना पदान्तरेण, न परिपूर्णम् अर्थमभि-
वदन्ति, सामान्यपदार्थसम्बन्धे च संव्यवहारानुपपत्तिः,
सर्वस्य एव देशस्य कुतश्चित् प्राग्भावात् । तथा शाखाशब्दे-
ऽपि सम्बन्धिशब्दः वृक्षस्य इत्येतत् अपेक्षते, यदा वृक्षस्य
इत्येतत् अपेक्षते, तदा वृक्षस्य शाखा प्राची उदीची प्रागु-
दीची वा इति भवति सम्बन्धः, तथा च संव्यवहारोऽव-

कल्पते । यत्तु शाखावादे लक्षणा इति, उच्यते, भवति
लक्षणायापि शब्दार्थं तस्मात् शाखावादः इति । (४ । २ ।
२ प्र०) ।

— —

वेदनस्त शाखाप्रयुक्तवाधिकरणम् ।

शाखाया तत्प्रधानत्वादुपवेक्षेण विभागः स्याद्-
वैषम्यं तत् ॥ ८ ॥ (सि०)

दर्शपूर्णमासयोः समाख्यायते, मूलतः शाखां परिवा-
स्योपवेप करोति इति । तत्र अयमर्थः सांश्रयिकः, किं
शाखावेदनस्य उभय प्रयोजकं, शाखा उपवेपय उत
शाखा प्रयोजिका उपवेपोऽनुनिष्पादी ? इति । किं
प्राप्तम् ? उभयं वेदनात् निष्पद्यते, शाखा शाखामूलं च,
उभय च प्रयोजनवत्, अग्रेण वक्षापाकरणादि करिष्यते,
मूलतः उपवेप, तेन विशेषाभावात् उभयं प्रयोजकम् ।

इति प्राप्ते उच्यते, शाखायां ग्रामः, तत्प्रधानत्वात्
शाखाप्रधानत्वात् उपवेपेण विभागो भवेत् शाखामनु
निष्पन्नं सृज्येत । कथं तत्प्रधान्यम् ? । शाखां परिवास्य
इति द्वितीयानिर्देशात् । ननु उपवेपं करोति इत्यपि
द्वितीया । उच्यते । न असौ परिवासयते कर्म । कस्य
तर्हि ? । करोति ।

आह, कस्मात् एवम् अभिसम्बन्धो न भवति, शाखां
परिवास्य मूलतः उपवेपं करोति इति, शाखाशब्दस्य यदैव

अग्रे तथा मूलेऽपि, तत्र अयमर्थः, छेदनेन अग्रमूले विभजेत् । किं प्रयोजनम् ? विभज्य मूलम्, उपवेष करिष्यामि इति । उच्यते, नैव, व्यवहितकल्पना हि एवं भवेत्, अव्यवधानेन शाखार्थं परिवासनं, वृत्ते तस्मिन् उपवेषकरणम् ।

ननु प्रकृतत्वात् मूलम् उपवेषशब्देन सम्बध्यते । उच्यते, उभयसम्बन्धे विरोधः, विरोधे च प्रकरणात् वाक्यबलीयः । अथ सन्निहितेन सम्बध्यते, तथापि शाखाप्रयुक्तेन इत्यापतति, सिद्धमेव, उपवेषो न प्रयोजयति छेदनम् इति, एतत् अत्र वैषम्यम् ।

श्रुत्यपायाच्च ॥ ६ ॥ (यु०)

शाखया वत्सानपाकरोति, शाखया गाः प्रापयति, शाखया दोहयति इत्येवमादिषु शाखाग्रहणेषु न उपवेषस्य व्यापारः ततः शाखाशब्दोऽपैति, न हि तत् मूलं शाखेत्याचक्षते । किमतः ? यच्चैवं यत्र शाखाशब्दः, तदर्थं छेदनं, द्वितीयानिर्देशात् । अथापि मूले शाखाशब्दो भवेत्, एवमपि शाखाशब्दोपदिष्टेषु न मूलम्, असूलपरिवासितत्वात्, यच्चैवं संस्कृतया शाखया क्रियते, तदर्थं छेदनं, न च उपधानं मूलपरिवासितया क्रियते । तस्मात् न तदर्थं छेदनम् । किं भवति प्रयोजनम् ? पौर्णमास्यामपि शाखा उत्पाद्या, यथा पूर्वः पक्षः । यथा सिद्धान्तः, तथा न उत्पादयितव्या इति । (४।२।३अ०) ।

शाखाप्रहरणस्य प्रतिपत्तिर्न्यताधिकरणम् ।

हरणे तु जुहोतिर्योगसामान्यात् द्रव्याणां चार्थं
शेषत्वात् ॥ १० ॥ (पृ०)

द्वयं पूर्णमासयोः आमनन्ति, स ह शाखया प्रस्तरं प्रहरति
इति । तत्र सन्देहः, किं शाखाप्रहरणं प्रतिपत्तिकर्म, उत
अर्थकर्म ? इति । किं प्राप्तम् ? हरणे तु जुहोति स्यात्
अर्थकर्म इत्यर्थः । कुत ? । योगसामान्यात्, योगोऽस्या
समान प्रस्तरेण, स ह शाखया प्रस्तरं प्रहरति इति, स ह
योगे यत्र द्वितीया तस्य गुणभावो, यत्र द्वितीया तस्य
प्राधान्यम् । प्रस्तरे च विस्मृतो यजि, शाखापि तस्मिन्
एव यजो प्रस्तरस्य विशेषण, समानयोगित्वात् ।

आह ननु तत्र तत्र गुणभूता शाखा, तस्या प्रति
पत्तिर्न्याया, इतरथाऽनेकगुणभावः प्रसज्येत इति ।
उच्यते द्रव्याणां च अर्थशेषत्वात् उत्पत्त्या चिकीर्षितस्य
शेषभूतान्येव द्रव्याणि उपदिश्यन्ते, भूतं भव्यायोपदिश्यते
(२ । १ । ४ सू० भा०) इति । तस्मात् अनेकगुणत्वेन
द्रव्याणां न्याया इति ।

प्रतिपत्तिर्वा शब्दस्य तत्प्रधानत्वात् ॥ ११ ॥ (सि०)

प्रतिपत्तिर्वा शाखाप्रहरणं, शब्दस्य तत्प्रधानत्वात्,
शब्दः अथ शाखाप्रधानः । कथम् ? । द्वितीयाश्रयत्वात् ।
ननु अन्यत्र एव सा द्वितीया, प्रस्तरे, न शाखायाम् ।
उच्यते, प्रस्तरे द्वितीयार्थं शाखायामपि । कथम् ? तुल्य
योगात् स ह शाखया, एवं प्रस्तरः प्रहृतो भवति, यदि

शाखापि प्रक्रियते । तेन तुल्ययोगे सहस्रव्योऽयं यदि प्रस्तरः प्रहरणे प्रधानं, शाखापि प्रस्तरविशेषणं, तर्हि तुल्ययोगः, तस्मात् यः प्रस्तरे द्वितीयार्थः, स शाखायाम् अपि, अतः शाखा प्रधानम् । अपि च, तत्र तत्र शाखा गुणभूता, तस्यामन्यत्र उपदिश्यमानायाम् अनेकगुणभावः । तत्र को दोषः ? । दृष्टं कार्यं हित्वा अदृष्टं कल्पेत । कृतप्रयोजनायाः शाखाया अपनयनेन वेदिविवेचनात् सुखप्रचारे दृष्टं कार्यं, न तु प्रहरणे किञ्चित् सूक्ष्ममपि दृष्टमस्ति, तस्मात् प्रतिपत्तिर्याव्या ।

आह ननु तृतीयाश्रवणात् परार्थेन शाखोच्चारणेन भवितुं न्याय्यम् । उच्यते, भवेत् एतत् न्याय्यं, यदि निर्ज्ञातकाला शाखा स्यात्, ततः प्रस्तरस्य कालपरिच्छेदाय कीर्त्यमाना परार्था उच्चार्येत, इह पुनः एतद्विपरीतम्, निर्ज्ञातकालः प्रस्तरोऽनिर्ज्ञातकाला शाखा । तस्मात् सत्यपि तृतीयाश्रवणे प्रस्तर एव शाखायाः कालं परिच्छेस्यति, यथा द्वितीयानिर्दिष्टः, तथा शाखा द्रष्टव्या, यथा तृतीयानिर्दिष्टा, तथा प्रस्तरः । सामर्थ्यं हि बलवत्तरम् इति ।

अर्थेऽपीति चेत् ॥ १२ ॥ (आ०)

आह, ननु गुणभावेऽपि द्वितीया भवति, यथा सक्तु मारुतैककपालेषु ।

न, तस्यानधिकारादर्थस्य च कृतत्वात् ॥ १३ ॥

(आ० नि०)

नैतत् सञ्ज्ञादिभि तुल्य तस्य सञ्ज्ञादे अन्यथ भन
धिकारात्, इह च ग्राह्या अन्यस्य अर्थस्य कृतत्वात्
वक्षापाकरणादे । आह, ननु पुनरुक्तमेतत् सञ्ज्ञादीनां
प्रदर्शनं समाधिय इति । उच्यते, न पुनरुक्तता महान्
दोष, बहुकृतोऽपि पथ्य वेदितव्यं भवति, यद्यभयेन
पुनरुक्तं नेच्छन्ति अर्थोपपत्त्यात् विभ्यत पुन पुन अभि
धीयमानं बहु मन्यन्ते एव । किं चिन्ताया प्रयोजनम् ? ।
यदि अर्थकर्म पौर्णमास्यामपि ग्राह्योत्पाद्या अथ प्रति
पत्तिर्नोत्पादयितव्या इति । (४ । २ । ४ अ०) ।

निनयनस्य प्रतिपत्तिश्चर्यताभिन्नरचम् ।

उत्पत्त्यसंयोगात् प्रणीतानामाज्यवह्निभाग स्यात् ॥

१४ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासघोरास्त्रायते, अप प्रणयत्यापो वै अह
यहामेषासम्य यजते इति उभयत्र च प्रणीतानां व्यापार,
प्रणीतानिर्ह्वयोपि सयौति इति, तथा, अन्तर्वेदि प्रणीता
निनयति इति । अत्र सन्देह, किम् उभयम् आसां
प्रयोजकं सयवनं निनयनं च उत संयवनार्थानां निनयनं
प्रतिपत्ति ? इति । किं प्राप्तम् ? उत्पत्तिसंयोगो नासां
केनचित् प्रयोजनेन, उभाभ्याम् उत्पन्नानां संयोग, तस्मात्
न गम्यते विशेष, अगम्यगाने विशेषे उभयार्थानां विभा
गोऽयं, कथित् वाग सयवने कथित् निनयने इति,

आज्यवत्, यथा सर्वस्मै वा एतत् यज्ञाय वृद्ध्यते यत् ध्रुवा-
याम् आज्यम् इति ।

संयवनार्थानां वा प्रतिपत्तिरितरासां तत्प्रधान-
त्वात् ॥ १५ ॥ (सि०)

संयवनार्थाः प्रणीताः । कुतः ? । तृतीयानिर्देशात्,
संयवनेऽपां गुणभावो, द्वितीयानिर्देशाच्च निनयने प्राधा-
न्यम् । चिन्तायाः प्रयोजनं, पुरोडाशाभावे प्रणीतानाम्
भावो यथा पयस्यायाम् । (४ । २ । ५ अ०)

दण्डदानस्वार्थकर्मताधिकारणम् ।

प्राप्तनवन्मैत्रावरुणाय दण्डप्रदानं कृतार्थत्वात् ॥
१६ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, वाग्वै देवेभ्योऽपाक्तामत् यज्ञाया-
तिष्ठमाना सा वनस्पतीन् प्राविशत्क्षैषा वाक् वनस्पतिषु
वदति, या दुन्दुभौ या च तूणवे या च वीणायां, यत्
दीक्षिताय दण्डं प्रयच्छति वाचमेवावरुन्धे, क्लीते सोमे
मैत्रावरुणाय दण्डं प्रयच्छति, मैत्रावरुणाय दण्डं प्रय-
च्छति इत्येतत् उदाहरणम् । तत्र सशयः, किं दीक्षित-
धारणे शेषभूतस्य दण्डस्य मैत्रावरुणधारणं प्रतिपत्तिः,
अथवा अर्थकर्म ? इति । किं प्राप्तम् ? मैत्रावरुणाय
दण्डदानं प्रतिपत्तिः । कुतः ? । दीक्षितधारणे कृतार्थ-
त्वात्, दण्डेन दीक्षयन्ति इति शेषभूतस्य अन्यत्र व्यापारः

प्रतिपत्तिर्न्याया, यथा, 'चात्वाले कण्विपाणां प्राप्यति
इति कण्डूयने जेषभूताया प्रासत प्रतिपत्ति', एवम्
अत्रापि द्रष्टव्यम् । द्वितीया च दण्डे विभक्ति । तस्मात्
प्राधान्यम् इति ।

अर्थकर्म वा कर्तृसंयोगात् स्रग्वत् ॥१०॥ (सि०)

अर्थकर्म वा स्यात् । कुत ? । कर्तृसंयोगात्, कर्तृ
संयोगो भवति मैत्रावरुणाय दण्डम् इति कर्तृदण्ड
संयोगो भवति, तस्मिन् दण्डो गुणभूत, पुरुष प्रधान
भूत, पुरुषं हि स प्रवर्तितुं समर्थ करोति । कथं ? ।
यथा पूर्वे तमोऽवगाहतेऽपि सर्पति गां च सप च
वारयति अथ स्रग्वन्तं च भवति, अतः पुरुषप्राधान्यात्
न प्रतिपत्ति । स्रग्वन्तं द्रष्टव्यं, यथा स्रजमुद्राधे ददानि
इति असत्यप्युपकारे पुरुषस्य प्रयोजनवत्त्वात्, निष्प्रयोजन
त्वाच्च स्रज, भवति पुरुषप्राधान्यम्, एवम् इहापि द्रष्ट
व्यम् । तस्मात् न प्रतिपत्ति इति ।

अथ यदुक्तं, द्वितीयाश्रयत्वात् दण्डप्राधान्यम् इति ।
उच्यते, तथा युक्तं चानौचित्यम् (१ । ४ । ५ पा० सू०)
इति द्वितीया द्रष्टव्या । कुत ? । मैत्रावरुणे चतुर्थो
निर्देशात्, सम्प्रदाने हि चतुर्थो भवति, सम्प्रदानं च
कर्मणा अभिप्रेयते, तत्र दण्डादभिप्रेततरो मैत्रावरुण
इति गम्यते ।

कर्मयुक्ते च दर्शनात् ॥ १८ ॥ (यु०)

दण्डी प्रेषानन्वाह इत्यनूयते, तेन प्रचरतो दण्ड

प्रदर्शयति । तत् अर्थकर्मणि सति उपपद्यते, प्रतिपत्तौ तु दण्डो मैत्रावरुणाय दत्तस्ततोऽपवृज्येत, कृतं च कर्त्तव्यम् इति न तेन प्रयोजनम् इति न धार्येत, तत्र एतद्दर्शनं नोपपद्यते, तथा अहिस्त्वां दशति इति मैत्रावरुणं ब्रूयात् अहिरिव ह्येषः इति, तथा, मुशल्यन्वाह इति, मुशल-शब्दश्च दण्डे प्रसिद्धः, यथा, क्व नु खलु मुशलिनो माणवका गङ्गामवतरेयुः इति, तस्मात् अपि अर्थकर्म ।
(४ । २ । ६ अ०)

पूर्वाधिकरणे आशङ्कानिरासः ।

तथा प्रासनस्य प्रतिपत्तिकर्मताधिकरणम् ।

उत्पत्तौ येन संयुक्तं तदर्थं तत् श्रुतिहेतुत्वात्त-
स्यार्थान्तरगमने शेषत्वात् प्रतिपत्तिः स्यात् ॥ १६ ॥

यदुक्तं, यथा कृष्णविषाणाप्रासनम् इति । तत्र उच्यते, युक्तं तत्र उत्पद्यमानं यत्, येन प्रयोजनेन सम्बद्धम् उत्पद्यते, तत्, तदर्थमेव न्याय्य, तस्य अन्यत्र गमने प्रतिपत्तिः इत्येतत् उपपद्यते, यदि न दृष्टं प्रयोजनं भवति । इह तु दृष्टं प्रयोजनं मैत्रावरुणस्य धारणे, तस्मात् विषममेतत् ।

अथ वा अधिकरणान्तरं, विषाणायाः कण्डूयन प्रासनं च उभयमपि प्रयोजकम् इति पूर्वः पक्षः, एकनिष्पत्तेः सर्वं समं स्यात् (४ । १ । २२ सू०) इति । उत्तरः पक्षः, कण्डूयने तृतीयानिर्देशात् विषाणाया गुणभावः

प्राप्तने च द्वितीयानिर्देयात् अन्यत्र च कृतार्थत्वात् प्राधान्यम् इति । (४ । २ । ० अ०)

अवभृथगमनं प्रतिपत्तिर्गमनाधिकारम् ।

सौमिके च कृतार्थत्वात् ॥ २० ॥ (सि०)

अस्ति ज्योतिष्टोमेऽवभृथो, वारुणेनैकक्षपानेन अथ भृथमभ्यवपन्ति इति । तत्र आम्नायते, वरुणगृहीतं वा एतत् यज्ञस्य गृहजीपं यदग्रावाण यदौन्दुवरी यदभिपवण फलके, तस्मात् यत्किञ्चित् सोमस्मितं द्रव्य तेन अवभृथं यन्ति इति । तत्र संशयः, किं सोमस्मितानां द्रव्याणाम् अवभृथगमनं प्रतिपत्तिः, अथ वा अर्थकर्म ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रतिपत्ति इति । कुत ? । कृतार्थत्वात्, कृतार्थान्येतानि द्रव्याणि तत्र तत्र, तेषाम् अवभृथगमनं प्रतिपत्तिर्न्याया ।

अर्थकर्म वाभिधानसंयोगात् ॥ २१ ॥ (पू०)

अर्थकर्म वा, अभिधानेन संयोगात्, तेन अवभृथं यन्ति इति, तेन अवभृथसंज्ञकं निष्पादयन्ति इति, द्वितीया तेन इति, द्वितीया अवभृथम् इति । तस्मात् सोमस्मितं शुचभूतम्, अवभृथ प्रधानभूत इति ।

प्रतिपत्तिर्वा तद्व्यायत्वाद्देशार्थावभृथश्रुति ॥

२२ ॥ (उ०)

प्रतिपत्तिर्वा । कुत ? । तद्व्यायत्वात् एव, एष हि

न्यायः, यत् अन्यत्र कृतार्थमन्यत्र प्रतिपाद्यते तत् इह यदि सोमलिप्तं द्रव्यम् अवभृथे करणं विधीयते, ततोऽर्थकम्, अथ सोमलिप्तेन यानं विधीयते ततः प्रतिपत्तिः, न हि अत्र सोमलिप्तं विधीयते अवभृथे, तथा सति अवभृथसोम-लिप्तसम्बन्धः अभ्यवयन्ति इत्यनेन आख्यातेन विधीयेत, तत्र वाक्येन विधानं स्यात्, न तु श्रुत्या, यानेऽमुना विधीयमाने श्रुत्या विधानं, तत्परिगृहीतं भवति, श्रुतिश्च वाक्यादलीयसी, तस्मात् प्रतिपत्तिः । अथ यत् उक्तम्, अर्थकम् अभिधानेन संयोगात् इति । तत्र ब्रूमः, एवं सति देशार्था अवभृथश्रुतिः, अवभृथं यन्ति इति, अवभृथेन देशं लक्षयति, यस्मिन् देशेऽवभृथः, तं देशं यन्ति इति । तस्मात् प्रतिपत्तिः इति । (४ । २ । ८ अ०)

कतुं देशकालविधीना नियमार्थताधिकरणम् ।

कट्टदेशकालानामचोदनं प्रयोगे नित्यसम-
वायात् ॥ २३ ॥ (पू०)

इदं श्रूयते, पशुबन्धस्य यज्ञक्रतोः षडृत्विजः, दर्शपूर्ण-मासयोर्यज्ञक्रतोश्चत्वार ऋत्विजः, चातुर्मास्यानां क्रतूनां पञ्च ऋत्विजः अग्निहोत्रस्य यज्ञक्रतोः एक ऋत्विक्, सौ-म्यस्याध्वरस्य यज्ञक्रतोः सप्तदश ऋत्विजः, तथा, समे दर्श-पूर्णमासाभ्यां यजेत, प्राचीनप्रवणे वैश्वदेवेन यजेत । पौर्ण-मास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमावास्यायाममावास्या इति । तत्र सन्देहः, किं कट्टदेशकाला विधीयन्ते, उत

अनूयन्ते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? क्लृप्तदेशकाज्ञा
नाम् अचोदनम् अनुवाद । कुत ? । प्रयोगे नित्य
समवायात्, प्रयोगे नित्यसमवेता एते इति, न, अस्ते
क्लृप्तदेशकालेभ्यः, प्रयोग सिध्यति, तेन प्रयोगचोदना
यैव प्राप्तानामनुवाद । ननु विषमाद्विप्रतिषेधार्थमे
तद्वचनं भविष्यति । नेति ब्रूमः, उपदेशकमेव च्छातीत्यक
वचनम् न प्रतिषेधकं, तस्मात् अनुवाद इति ।

नियमार्था वा श्रुति ॥ २४ ॥ (सि०)

उच्यते, न चैतदस्य अनुवाद इति, अनुवादमात्रम्
अनर्थकं, यदि विधिः, एवम् अपूर्वम् अर्थं प्रकरिष्यति,
तस्मात् विधि इति । ननु प्रयोगाङ्गत्वात् प्राप्त एव इति ।
उच्यते, नियमार्था श्रुति भविष्यति । कोऽयं नियमः ? ।
अनियतस्य नियतता, प्रयोगाङ्गतया सर्वे देशा प्राप्नुवन्ति
न तु समुच्चयेन, यदा समः, न तदा विषमः यदा विषमः
न तदा समः, स एव समः प्राप्तश्च अप्राप्तश्च, यदा न
प्राप्तः, स पक्षो विधिं प्रयोजयति, अतो विषमचिकी
र्षायाम् अपि समो विधीयते । तस्मात् विषमस्य अप्राप्ति
विधौ सति भवति इति समो विधीयते । एवम् इतरे
ष्वपि, तस्मात् विधि इति । (४ । २ । ८ अ०)

द्रव्यवृत्तिविधानस्य नियमावताधिकारस्यम् ।

तथा द्रव्येषु गुणश्रुतिरुत्पत्तिसंयोगात् ॥ २५ ॥

अधिकारप्रदेशोऽयम् । इदमामनन्ति, वाच्यं चेत

मालभेत भूतिकामः, यथा, सोमारौद्रं घृते चरुं निर्वपेत्
शुक्लानां व्रीहीणां ब्रह्मवर्चसकामः, यथा नैऋतं चरुम्
निर्वपेत् कृष्णानां व्रीहीणाम् इति । तत्र सन्देहः, किं
श्वेतादिवर्णा विधीयते, उत अनूद्यते ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनूद्यते, द्रव्यश्रुतिगृहीतत्वात् । विधिर्वा, पक्षे
प्राप्तस्य नियमार्थः इति । पक्षोक्तं प्रयोजनम् उभयोरप्य-
धिकरणयोः । (४ । २ । १० अ०)

अवघातादिसंस्कारविधानस्य नियमार्थताधिकरणम् ।

संस्कारे च तत्प्रधानत्वात् ॥ २६ ॥

अयमप्यधिकरणप्रदेशः । दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते,
व्रीहीन् अवहन्ति, तण्डुलान् पिनष्टि इति, तत् किम्,
इमौ विधी, उत अनुवादौ ? इति संशयेऽर्थप्राप्तत्वात्,
अनुवादौ इति प्राप्ते नियमार्थत्वात् विधी ? इति ।
(४ । २ । ११ अ०)

यागस्वरूपनिरूपणाधिकरणम् ।

**यजतिचोदना द्रव्यदेवताक्रियं समुदाये कृतार्थ-
त्वात् ॥ २७ ॥**

शेषविनियोगः उक्तः, किं तत् प्रधानं ? यस्य एते
शेषाः इति । उच्यते, यजति ददाति जुहोति इत्येव-
लक्षणम् । अथ किंलक्षणको यजतिजुहोतिर्ददातिश्च ?

इति । यजतिचोदना, तावत् द्रव्यदेवताक्रियं, द्रव्य
देवता च, तस्य द्रव्यस्य क्रिया, यया तयो सम्बन्धी भवति ।
समुदाये समुदितेष्वेव यजतिग्रन्थो भवति, लोके इष्टोऽनेन
पशुपति इति, तेन मन्त्रामहे, द्रव्य देवता क्रियस्त्वार्यस्य
यजतिग्रन्थेन प्रत्यायनं क्रियते इति । सचषकर्मणि प्रयो
जन न वक्तव्यम्, ज्ञानमेव अत्र प्रयोजनम् इति । (४ । २ ।
१२ अ०) ।

नामस्यपनिष्पत्त्याधिकारम् ।

तदुक्ते श्रवणाजुहोतिरासेचनाधिकं स्यात् ॥२८॥

अत्र किञ्चक्षकौ जुहोति । इति तदुक्ते यजत्युक्तेऽर्थे
जुहोति श्रूयते, आसेचनाधिके, तस्मात् यजतिरेव आसे
चनाधिको जुहोति, इतमनेन इति एवञ्चातीयके वक्तारो
भवन्ति लोके । वेदेऽपि यजतिचोदितं जुहोतिना अनु
वदति, सङ्ख्यामिदं चतुर्होत्रा याजयेत्, चतुर्होत्रमाप्य
लत्वा चतुर्होतारं व्याचक्षीत, पूर्वेण प्रहेषार्थं जुहुयादुत्तरे
शार्धम्, इति ।

अत्र ददाति किञ्चक्षक ? इति । आत्मन स्त्वं
व्यावृत्तिं परस्य स्त्वेन सम्बन्ध । यजति ददाति जुहो
तिषु सर्वेषु सत्सर्गं समान, तत्र यजतिदेवताम् अहिभ्यो-
ऽश्वमृगाञ्च, जुहोति आसेचनाधिक, ददाति सत्सर्गपूर्वक

परस्वत्वेन सम्बन्धः, इत्येष एषां विशेषः इति । (२ ।
४ । १३ अ०) ।

—

वर्हिष आतिथ्यादिसाधारण्याधिकरणम् ।

विधेः कर्मापवर्गित्वादर्थान्तरे विधिप्रदेशः स्यात्

॥ २६ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, यत् आतिथ्यायां वर्हिः, तत् उप-
सदां, तत् अग्नीषोमीयस्य इति । तत्र सन्देहः, किं
परद्रव्यस्य उपदेशः (१), उत निरिष्टिकस्य (२), अथ वा
धर्माविधिप्रदेशः (३), अथ वा द्रव्यसाधारण्यम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? (१) परद्रव्यस्य उपदेशः । कुतः ? परद्रव्यस्य
उपदेशसदृशः शब्दः, यत् आतिथ्यायां, तत् उपसदाम् इति,
यथा, यो देवदत्तस्य गौः, स विष्णुमित्रस्य कर्त्तव्यः इति
देवदत्तात् आच्छिद्य विष्णुमित्राय दीयते इति, अतः पर-
द्रव्यस्य उपदेशः इति । न च एतदस्ति, तथा सति
आतिथ्यायां तस्य विधानं यत् पूर्वं, तत् अनर्थकं स्यात् ।

(२) एवं तर्हि निरिष्टिकस्य उपदेशः, तेन आतिथ्यायां
यत् विहितम्, आतिथ्यायां यत् उपात्तम् इति, तथा
सत्यर्थवत् आतिथ्यायां तत् वचनं, निरिष्टिकेन तु उपसदः
कर्त्तव्या भवन्ति, न च, एष शिष्टानामाचारः, न च, सर्वे
चोदकप्राप्ता धर्मा भवेयुः, अतो ब्रूमः, (३) विधेः कर्मा
पवर्गित्वात् अर्थान्तरे विधिप्रदेशः स्यात्, तत् वर्हिः परि-

समाप्तायाम् प्रातिप्यायाम् चपहत्त, पू३ तत् प्रातिप्याया ,
उपसत्त्वान्ते प्रातिप्यासम्बन्ध तस्य नास्ति, भूतपूर्वेषु प्राति
प्याया कम्भस्या ऋष्येत, सचणाम्पदय न न्याय्य । तस्मात्
प्रातिप्यावर्हिष प्राप्त्वाभावात् यद्वर्मेकमातिप्यावर्हि,
तद्वर्मेकम् उपसदाम् चन्नीयोमीयस्य च इति न्याय्यम् ।

अपि वोत्पत्तिसंयोगादर्थमस्यम्भोऽविशिष्टाना
प्रयोगैकत्वहेतु स्यात् ॥ ३० ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षो व्यावर्त्तते । उत्पत्तिसंयोग एव
एव पक्ष्य वर्हिष, यदि हि उत्पद्यन् प्रातिप्याया वर्हि
विशिष्ट स्यात्, तस्य धर्मा धोपसदे वर्हिषि प्रतिदिग्ये रन्,
न तु तदस्ति ज्ञेयचित् वाप्येन । एवं प्रकृत्य, वर्हिषो
विशिष्टो पक्ष्यते, प्राप्त्वाभावात् प्रसार, विधृती चैवप्यो इति,
तेन, न परविहितं वर्हि उत्पद्यते, न निरिष्टिकं, न कृत
यिधर्मा प्रतिदिग्यस्ते, किं तर्हि ? साधारणममीषां वर्हि
उत्पद्यते, यत् प्रातिप्यायां विधीयते, तत् एवोपसदाम्
चन्नीयोमीयस्य च विधीयते इति अविशिष्टानां वर्हिषा
संयोग एवेन सर्वेषां, यत् प्रादो वर्हिर्नूयते, तत् सवन
सर्वेषाम् पक्षेन, साधारणो वर्हिष प्रयोग । एवं श्रुति
गम्पस्व, परिगृहीता भविष्यति, इतस्तथा धर्मेनचप्य
भवेत्, श्रुतिसचप्याविगये च श्रुतिन्याया न सचणा ।
तस्मात् त्रयाणां साधारणं वर्हि इति, पक्षोक्तं प्रयोजनम् ।
(४ । २ । १४ प्र०)

इति श्रीगणेशस्वामिनः कृतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थ

आध्यायस्य द्वितीय पाद ।

चतुर्थे अध्याये तृतीयः पादः ।

द्रव्यसंस्कारकर्मणां कालवर्धताधिकरणम् ।

द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः
स्यात् ॥ १ ॥ (सि०)

यस्य खादिरः स्रुवो भवति, स च्छन्दसामेव रसेनाव-
द्यति, सरसा अस्य आहुतयो भवन्ति । यस्य पर्णमयी
जुहुर्भवति, न स पापं श्लोकं शृणोति इति । यस्याश्वत्थी
उपभृत् भवति, ब्रह्मणैवास्यान्नमवरुन्धे, यस्य वैकङ्कतो ध्रुवा
भवति, प्रत्येवास्य आहुतयस्तिष्ठन्ति, अथो प्रैव जायते, यस्य
एवंरूपाः स्रुवा भवन्ति, सर्वाण्येवैनं रूपाणि पशूनाम्
उपतिष्ठन्ते, नास्य अपरूपम् आत्मन् जायते इति । तथा
ज्योतिष्टोमसंस्कारे फलश्रुतिः, यदाङ्क्ते चक्षुरेव भ्रातृ-
व्यस्य वृङ्क्ते, तथा, केशश्मश्रू वपते, दतो धावते, नखानि
निकुन्तति स्नाति, मृता वा एषा त्वगमेध्यं वाऽस्यैतदात्मनि
जमलं तदेवोपहृते मेध्य एव मेधम् एवमुपैति । कर्मणि
फलं श्रूयते, अभीषू वा एतौ यज्ञस्य यदाधारौ, चक्षुषी
वा एतौ यज्ञस्य यदाज्यभागौ, यत् प्रयाजानुयाजा ईज्यन्ते,
वर्म वा एतत् यज्ञस्य क्रियते, वर्म यजमानस्य भ्रातृव्यस्य
अभिमृत्यै इति ।

अत्र सन्देहः, किम् इमे फलविधयः, उत अर्थवादाः ?
इति । किं प्राप्तम् ? फलविधयः, प्रवृत्तिविशेषकरत्वात्
फलविधेः, यथा, खादिरं वीर्यकामस्य यूयं कुर्यात्, पालाशं

वृत्तार्थसकामस्य, वैस्वमवाप्तकामस्य इति, यथैते फल
विधय, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, फलार्थ
वादा इति । कुत ? । परार्थत्वात्, क्लृप्त्यर्थान्येतानि,
जुष्ट मदानि गुणभूता उत्पद्युधधारणे, स्तुवा भाग्यधारणे
अन्ननवपनादि च यजमाने, आधारावाज्यभागी प्रयाजानु
याजाय आग्नेयादिषु । यदि फलेऽपि गुणभाव स्यात्,
अन्यत्रोपदिष्टानाम् अन्यत्र पुनर्गुणभाव उपदिष्ट इति
प्रतिज्ञायेत, न चैतत् न्याय्यं, परार्थता हि गुणभाव,
क्लृप्त्यर्थता चैषां शब्देन, जुष्टा जुहोति जुष्टा होममभिनि
र्वर्त्तयति इति, एव सर्वत्र । तस्मात् न एते पुरुषार्थाः ।

उत्पत्तेश्चातव्यधानत्वात् ॥ २ ॥ (यु.)

अथ उच्येत, पुरुषमपि प्रति गुणभाव उपदिष्ट यस्य
पर्वमयी जुष्टर्भवति न स पापं श्लोक शृणोति इत्येषमा
दिभिर्वाक्यै इति । तच्च न । कस्मात् ? । उत्पत्तेरतव्यधा
नत्वात् तत्र, पाप्माणां जुष्टा अ पापश्लोकश्रवणं क्रियते इति
न कश्चित् शब्द आह एतावत् श्रूयते, यस्मिन् असौ भवति
न स पाप श्लोक शृणोति इति एतावत् अथ शब्देन गम्यते
यस्मिन् एव सप्तथा जुष्ट, तस्मिन् अ पापश्लोकश्रवणम् इति ।
तत्र, जुष्टा तत् क्रियते, जुष्ट्वा तदर्थः ? इति, नैतत् शब्द
आह ।

ननु अनुमानादेतत् गम्यते, ध्रुव पाप्माणां जुष्टा तत्
क्रियते, यतस्तस्यां सत्यां तत् भवति इति । अथ उच्यते,
न, एवञ्जातीयक कार्यकारणत्वेऽनुमानं भवति, कार्य

कारणसम्बन्धो नाम स भवति, यस्मिन् सति यत् भवति,
यस्मिंश्च असति यन्न भवति, तत्र एव कार्यकारणसम्बन्धः,
इह तु तद्भावे भावो ज्ञातः, न अभावेऽभावः, यस्य पालाशी
न भवति तस्य अपापश्लोकश्रवणं नास्ति इति, न, एव-
ञ्चातीयकः शब्दोऽस्ति, तेन न, नियोगतोऽवगम्यते, तेन इदं
क्रियते इति, लक्षणमेतत् पुरुषस्य गम्यते, तस्मात् न
अनुमानम् ।

अपि च, यस्यापि जुहूः पालाशी भवति, तस्यापि
पापश्लोकश्रवणं भवति । कथम् अवगम्यते ? । प्रत्यक्षतः ।
ननु एवं सति अग्निहोत्रेणापि फलं न साध्यते । न
हुतमात्रेण फलं दृश्यते इति । नैष दोषः, न हि तत्र
उच्यते, तावतैव फलं भवति इति, इह तु वर्तमानायां
जुहूसत्तायां वर्तमानस्य पापश्लोकश्रवणस्य प्रतिषेधः,
तस्मात् न तत्र अनुमानम्, इदं कार्यं, इदं कारणम् इति ।
अग्निहोत्रादिषु तु शब्देनैव कार्यकारणसम्बन्ध उच्यते,
तस्मात् तत्र तत्कालेऽदृश्यमानेऽपि फले, कालान्तरे फलं
भविष्यति इति गम्यते, न तु एवञ्चातीयकेषु, तस्मात् न
एवञ्चातीयकेभ्यः फलमस्ति इति ।

ननु यस्य पालाशी जुहूर्भवति, न स पापं श्लोकं
शृणोति इत्येवम् उक्ते तत एव तत् फलं भवति इति
गम्यते, तस्मात् इह अपि कालान्तरे फलं भविष्यति इति ।
उच्यते, सत्यं गम्यते, प्रमाणं तत्र किम् ? इति विचार-
यामः, न तावत् प्रत्यक्षं न अनुमानं, न इतरत् दृष्टविषयम्
उपमानादि, नो खल्वपि शब्दः इत्येतत् उक्तम्, वाक्यार्थः ।

इति पदार्थोपजनिती भवति, न अन्यथा, तदुक्त, (१।१।
२५ सू०) तद्भूतानां क्रियार्थेन संमान्नाय इति । तस्मात्
अप्रमाणमूक्तत्वात् मिथ्याविज्ञानमेतम् । लौकिकेषु वाक्येषु
अथैवं गम्यते, तानि हि विज्ञानार्थं प्रयुज्यमानानि
अज्ञाह्यार्थपदानि गोषामि निपरिणत व्यञ्जितार्थानि च
प्रयुज्यन्ते, तस्मात् तस्माद्दृग्मात् वचनागम्येषु अपि अर्थेषु
भवति तत्त्वरूपो मिथ्याप्रत्यय, यथा मृगदृशादियु ।

अपि च, वर्त्तमानापदेशोऽयं, न च, अथमर्थो वर्त्त-
मान, तस्मात् न, खादिरस्रुवादिमद्भावे तत् फलं भवेत्,
तदेवमापतति, खादिरादौ सति भवति तत् फलं नापि
भवति, असत्यपि भवति वा न वा इति, नैवं विज्ञायत,
कुत तत् फलम् इति । तस्मात् एवञ्चातीयत्रेषु उच्चरितेषु
न कश्चित् प्रवृत्तिर्न कुतश्चित् निवृत्ति इत्यानर्थक्यमक्रिया-
र्थत्वात् । अर्थवादे तु सति भवति प्रयोजनं खादिरादे,
स्रुवादिषु कर्माक्षेपु प्रयोजनवक्षु । यदि एषा क्रतुम् प्रति
प्रयोजनवत्ता न स्यात्, तत एतदेव फलं कयाचिच्छब्दवत्या,
भवेत् वा न वा ? इति विचार्येत, सति तु पारार्थ्यं नैव
काचिच्छब्दप्रवृत्तिराश्रयितुम् शक्यते, कैमर्थ्यं हि सा-
क्ष्यीयत । तस्मात् एवञ्चातीयञ्चा अर्थवादा, अर्थवादत्वे
च अवर्त्तमाने वर्त्तमानशब्दः प्रशस्य उपपन्नते ।

फलम् तु तत्पुधानायाम् ॥ ३ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्त, यथा, खादिर वीर्यकामस्य यूप-
कुर्यात् वेस्वमवायकामस्य पाप्माय ब्रह्मवर्षकामस्य

इति, युक्तं तेषु, विधिविभक्तिः कुर्यात् इति वीर्यखादिर-
सम्बन्धस्य विधात्रौ, न च वर्तमानापदेशिनी । तस्मात्
तत्र अविरोधः इति, एवं हि पदवाक्यार्थन्यायविदेः श्लोक-
मामनन्ति ।

कुर्यात्, क्रियेत, कर्त्तव्यं, भवेत्, स्यात् इति पञ्चमम् ।

एतत् स्यात् सर्ववेदेषु नियतं विधिलक्षणम् ॥

इति । विधिविभक्तिं हि विधायिकां लिङ्गम् मन्यमानाः
श्लोकमिमं समामनन्ति । अस्ति चात्र विधिविभक्तिः ।
तस्मात् अनुपवर्णनमेतत् इति । (४।३।१ अ०) ।

नैमित्तिकानां वार्हद्विरादीनामनित्यार्थत्वाधिकरणम् ।

नैमित्तिके विकारत्वात् क्रतुप्रधानमन्यत् स्यात् ॥

४ ॥

अस्ति ज्योतिष्टोमे नैमित्तिकं, वार्हद्विरं ब्राह्मणस्य
ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्मां राजन्यस्य, रायोवाजीय
वैश्यस्य इति, तथा अग्नौ नैमित्तिकं, साहस्रं प्रथम
चिन्वानः चिन्वीत, द्विसाहस्रं द्वितीय, त्रिसाहस्रं तृती-
यम् इति, तथा दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, गोदोहनेन पशु-
कामस्य प्रणयेत्, कांस्येन ब्रह्मवर्चसकामस्य, मार्त्तिकेन
प्रतिष्ठाकामस्य इत्येतानि नैमित्तिकानि । तेषु सन्देहः,
किम् एतान्येनैमित्तिकानि नित्यार्थे, उत अन्यत् तत्र
तत्र नित्यार्थे ? इति ।

किं प्राप्तमेतान्येव ? इति । कुत ? । अथ वृद्धसामा
दिभिरवश्यं भवितव्यं, चोदितानि हि तानि, सन्निहि
तानि साधनानि प्राक्काङ्क्षन्ति, न च, एषां सन्ति विहि
तानि साधनानि, समीपतय नैमित्तिकानि उपनिपतन्ति,
तै प्रकृतै सन्निहितैरेतानि निराकाङ्क्षीभूयन्ते इत्येतत्
न्याय्यम् । कथम् ? । नैमित्तिकं हि सन्निहितं, वाक्यान्
अवगम्यते, नान्यत् श्रूयते, यावाद्य श्रुतस्य उक्तमे दौष,
तावामेव अश्रुतकल्पनायाम् ।

प्राह, ननु निमित्तार्थानि तानि प्रकृतानि । उच्यते,
नैव दोषः, अन्यार्थमपि प्रकृतम् अन्येन सम्बध्यते, यथा,
शाख्ये कुल्या प्रणीयन्ते, ताभ्यश्च पानीयं पीयते, उप
सृज्यते च, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् । अथ वा, अन्येषाञ्च
अवान्तरवाक्यं, यथा, गोदोहनेन प्रषयेत् इति, तत् अ
क्षामसम्बन्धं गोदोहनेन प्रषयनं प्रापयति । न च, ग्रन्थ
श्रुतसुत्सृष्टम् । योऽप्ययं पशुक्षामस्य इति शब्दः, स पशु
क्षामसम्बन्धं शक्तुगात् कर्तुम्, न अवान्तरवाक्यस्य अर्थं
निवारयितुम्, न च, गम्यमानं, विना कारकं, अविवक्षि
तम् इति शक्यं वदितुम् । भवन्ति च हिटानि वाक्यानि,
यथा श्वेतो धावति, अक्षस्सुसाना याता इति । तस्मात्
नैमित्तिकान्येव नित्यार्थं भवितुमर्हन्ति इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, नैमित्तिके श्रूयमाणे कृत्यर्थम् अन्यत्
स्यात् इति कुत ? । विकारत्वात् विशेषे श्रुतत्वात् इत्यर्थः,
विशेषे हि तत्र नैमित्तिकं श्रूयते, तत्, असति तच्छिन्
विशेषे न भवितुमर्हति । यदुक्तम् अवश्यकर्तव्यानि इति,

नैष दोषः, अवश्यङ्कर्तव्यत्वात् करिष्यन्ते । यत्तु, नान्यदेषां विहित साधनम् इति सामान्यविहितं भविष्यति इति न दोषः । किन्तु तत् ? । अभीवर्त्तो ब्रह्मसाम, अष्टादशमन्त्र-गतोऽग्निः वारणं प्रणयनपात्रम् । अथ यदुक्तं, सन्निहितैः प्रकृतैर्नैमित्तिकैर्ब्रह्मसामादीनि सम्भाल्यन्ते इति । न इति ब्रूमः न हि वार्हङ्गिरादीनां प्रकरणम् । अथोच्यते, प्रकृतैः स्तोत्रादिभिः सम्बध्यन्ते इति, एतदपि नोपपद्यते, यद्यपि प्रकृतानि नित्यानि स्तोत्रादीनि, तथापि वाक्येन निमित्तसंयोगे श्रूयन्ते वार्हङ्गिरादीनि, वाक्यं च प्रकरणाद्वर्त्तनीयः । यदुक्तं, सन्निधानाद्वाक्यादवगतोऽयमर्थः इति, न, एवञ्चातीयको वाक्यार्थः सामान्यं पदार्थं बाधितुमर्हति । निमित्तसंयोगे हि वार्हङ्गिरादीनामर्थवत्ता । तस्मात् तत्र तत्रान्यत् नैमित्तिकात् इति ।

अथ यदुक्तम्, अवान्तरवाक्येन गोदोहनमपि प्रापितं न शक्यम् उत्प्लुष्टम्, ऋते कारणात्, अविवक्षितं कल्पयितुम्, द्विष्टं हि तत् भवति इति । उच्यते, कारणात् अविवक्षितम् । किं कारणम् ? । न हि, इदं युगपत् भवति, परिपूर्णेन च अर्थाभिधानम् अवान्तरवाक्येन च इति । कथम् ? । प्रणयति इति प्रपूर्वे भवती विधिविभक्तिः स्वपदगतमर्थं श्रुत्या विदधाति, प्रणयनादिसम्बन्धमपि गोदोहनादि श्रुत्या, वाक्येन च । यस्तु फलस्य गोदोहनादेश सम्बन्धः, स हित्वा श्रुत्यर्थः, केवलेन वाक्येन । अथ, प्रणयनस्य गोदोहनादिसम्बन्ध, गोदोहनादेश फलेन सम्बन्धं वदति इति उच्यते । न, द्वार्था-

भिधानात् भिद्येत नितरां वाक्य, न च एतद्व्याप्यम् ।

यत्तु, धेतो धावति इत्येवमादि, भवेत् तत्र विधेया
नवगमात् उभयार्थावगतिः, । इह तु गम्यते विधेय
कमिपदोच्चारणं, न इह योतोऽर्थः । मन्येत । यदि
गोदोहनादे क्रियासम्बन्धो विवक्ष्यते, कमिपद प्रमादो
भवेत्, न च अयं प्रमादः, नैवावान्तरवाक्यार्थे विवक्षिते
कमिपदसम्बन्धोऽवकस्यते । तस्मात् न दृष्टं वाक्य,
गोदोहनादि कमिसम्बन्ध एव अत्र अभिधीयते, न नित्य
कार्ये भवितुमर्हति इति, एवं सर्वत्र । (४।१।२ प०) ।

दध्ना दध्ने नैमित्तिकोभयार्थतापिहरणम् ।

(अथान इत्यत्रापि)

एकस्य तृभयत्वे संयोगपृथक्त्वम् ॥ ५ ॥ (सि०) ॥

अग्निहोत्रे त्र्ययते, दध्ना जुहोति इति, पुनय दध्नेन्द्रि
यकामस्य जुहुयात् इति, तथा अग्नीषोमीये पगावाध्यायत,
खादिरे बध्नाति इति, पुनय खादिर वीर्यकामस्य यूपं
जुह्यात् इति । तत्र सन्देहः, किम् अत्राप्यन्यत् नित्यार्थम् ।
उत नैमित्तिकमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वेषु न्यायेना
न्यत् इति एवं प्राप्ते नूनम्, एकस्य उभयत्वे नित्यत्वे नैमित्तिक
त्वे च संयोगपृथक्त्वम् कारणं, तत् इह संयोगपृथक्त्वम्
अस्ति, एक संयोगा दध्ना जुहोति इति, एक दध्नेन्द्रिय
कामस्य इति, तथा एक, खादिरे बध्नाति इति, अपर,

खादिरं वीर्यकामस्य इति । तस्मात् नित्यार्थे कामाय च दधि खादिरादि इति ।

शेषः इति चेत् ॥ ६ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, कस्मात् न पूर्वस्य अयमपि शेषो भवति ? यदेतदुक्तं, दध्ना जुहोति, खादिरे बध्नाति इति, तस्य एव तु दध्नः फलम् इन्द्रियं, तथा खादिरस्य वीर्यं, तच्च इदं च एकं वाक्यम् इति ।

नार्थपृथक्त्वात् ॥ ७ ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवं, पृथगेतावर्थौ, यच्च दधिहोमसंयोगः यच्च दधीन्द्रियसंयोगः, तथा खादिरस्य बध्नातिना संयोगः वीर्येण च, द्वावेतावर्थौ, द्वावपि च विधिल्लिखितौ अर्थैकत्वाच्चैकं वाक्यं समधिगतम्, इहार्थद्वयेन भिद्येत वाक्यम् । कथम् ? जुहोतिसमभिव्याहृता विधिविभक्तिः, असम्भवे श्रौतस्य होमविधानस्य, गुणं समभिव्याहृत विधातुमर्हति, तदसम्भवे गुणफलसम्बन्धम् । तत्र हि अत्यन्ताय श्रुतिः उत्सृष्टा वाक्यानुरीधेन स्यात्, न च, युगपत् सम्भवासम्भवी सम्भवतः । तस्मात् यदेव नैमित्तिकं तदेव नित्यार्थम् इति । (४ । ३ । ३ अ०) ।

पथीव्रतादीनां क्रतुधर्मताधिकरणम् ।

द्रव्याणान्तु क्रियार्थानां संस्कारः क्रतुधर्मः स्यात्
॥ ८ ॥ (सि०)

ज्योतिष्टोमे समामनन्ति, पयोव्रतं ब्राह्मणस्य, यवागू-
राजन्यस्य, घामिचा वैश्यस्य इति । तत्र सन्देहः, किम्
अयं पुरुषधर्मः, उत क्रतोः ? इति । प्रकरणं बाधित्वा
वाक्येन विनियुक्तं पुरुषस्य इति । एव प्राप्ते ब्रूमः, पुरु-
षाणां क्रियार्थानां शरीरधारणार्थं बलकरणाद्यर्थाय स-
ंस्कारो व्रतं नाम, स क्रतुधर्मो भवितुमर्हति, प्रकरणानु-
पहाय । ननु वाक्यात् पुरुषधर्मः इति । न इति ब्रूमः,
तथा सति फलं कस्य, कृतम् इतरथ, प्रयोगवचनेनोप-
सन्नं हि तत् प्रधानस्य । तस्मात् क्रतुधर्मः ।

पृथक्त्वाद्भावतिष्ठेत् ॥ ६ ॥ (यु०)

अयं पुरुषसंयोगः किमर्थः ? । व्यवस्थापनार्थः इति
ब्रूमः, पयोव्रतं ज्योतिष्टोमस्य भवति, तत्तु ब्राह्मणकर्तृ-
कस्य एव, न अन्यकर्तृकस्य इति । एव सर्वत्र । (४। ३। ४
प०) ।

—

विश्वजिह्वादीनां सम्प्रत्यक्षाधिकरणम् ।

(इत्थं प्रथमं विश्वजिह्वादीनाम् विश्वजिह्वाद्यम्)

चोदनाया फलाश्रुते कर्ममात्रं विधीयते न ह्य-
शब्दः प्रतीयते ॥ १० ॥

इदमामनन्ति, तस्मात् पिबभ्य पूर्वेभ्यु करोति इति,

तथा सर्वेभ्यो वा एष देवेभ्यः सर्वेभ्यः छन्दोभ्यः सर्वेभ्यः पृष्ठेभ्यः आत्मानमागुरते, यः सत्रायागुरते, स विश्वजिता अतिरात्रेण सर्वपृष्ठेन सर्वस्तोमेन सर्ववेदसदक्षिणेन यजेत इत्येवंलक्षणके श्रुते, भवति सन्देहः, किं निष्फलमेतत् कर्ममात्रम्, उत सफलम् ? इति । किं प्राप्तम् ? निष्फलम् इति । कुतः ? । फलाश्रुतेः, 'शब्दप्रमाणके कर्मणि एवञ्चातीयके, न हि अशब्दं प्रतीयते ।

ननु वैदिकानि कर्माणि फलवन्ति भवन्ति इत्येवम् उक्तम् । उच्यते, फलदर्शनात्तानि फलवन्ति इति उक्तं, न वैदिकत्वात् । एवं तर्हि कर्त्तव्यतावगमात् फलवन्ति इति अध्यवस्यामः, सुखफलं हि कर्त्तव्यं भवति इति । उच्यते, प्रत्यक्षविरुद्धम् एवञ्चातीयकस्य कर्त्तव्यत्वं, साक्षाद्वि तत् दुःखफलमवगच्छामः, न च एवञ्चातीयकं प्रत्यक्ष-विरुद्धं वचनं प्रमाणं भवति, यथा अस्त्रुनि मज्जन्यलावूनि, शिलाः प्लवन्ते, पावकः शीतः इति । अपि च अनुमानात् अत्र सुखफलता, यस्मात् कर्त्तव्यम् अतः सुखफलम् इति, प्रत्यक्षं च अनुमानाद्वलीयः । तस्मात् निष्फलम् एवञ्चातीयकम् इति ।

एवं हि अत्र फलं कल्पितं, यद्येतत् फलवत्, एवम् उपदेशोऽथैवान् भवति इति । उच्यते, कामं वाक्यम् अनर्थकम् इति न्याय्यं वचनं भवेत्, भवन्ति हि अनर्थकान्यपि वचनानि, दग्धदाडिमानि, षडपूयाः, इत्येवञ्चातीयकानि । ननु विश्वजिह्वापारः सुखफलः इति । उत्तर, सुखफलं हि भवति अपूर्वं, न व्यापारः, न च, अयम् अपूर्वस्य कर्त्तव्यताम्

आह, फलकर्तव्यतायां हि सत्त्वां तत् अवगम्यते, वाक्या
यंय फलस्य कर्तव्यताम् आह न पदार्थं, न च, पत्र फल
सम्बद्ध वाक्यमस्ति । तस्मात् न, अयम् अपूर्वस्य विधा
यकं यद्, व्यापारमात्रमेव विदधाति, स च व्यापारो न
तदात्वे सुखफलं, न अपि प्रायत्वां, भङ्गित्वात्, तत्र
अपूर्वं कल्पयित्वा फलमवगम्येत, फलं च कल्पयित्वा अपू-
र्वम् एवम् इतरेतराग्रयं भवति, इतरेतराग्रयाणि च न
प्रकल्पन्ते । तस्मात् निष्कलम् एवञ्चातीयकम् इति ।

आह, अध्याहारिण्यामहे फलवचनम् । उच्यते, न
यस्य परिपूर्णे वाक्ये अध्याहर्तुम्, परिपूर्णे हीदं वाक्य
विश्रजित् याग कर्तव्य इति, न, किञ्चित् पदमस्ति
साकाङ्क्षं, येन अध्याहृत्य फल सम्बध्येत, यथा अचेनेऽपि
पत्रि, भवति विप्रसन्नक उपदेय, चेनेऽयं, यथा गच्छतु
भवान् अनेन इति, परिपूर्वमेव इदं वाक्यं, न अध्याहार
मर्हति विप्रसन्नककर्तृकम्, एवम् इदमपि परिपूर्णं वाक्यं
न अध्याहारमर्हति । अपि च, अध्याह्रियमाणेन एव
इदं वाक्यं सम्बध्येत, विश्रजित् याग कर्तव्य इदं च
फलं भवति इति, दाविमो अर्थो, एकार्थं च वाक्यं समधि-
गतम् । तस्मात् अनर्थकम् एवञ्चातीयकं कर्म इति ।

अपि वाऽस्मान्सामर्थ्याच्चोदनाऽर्थेन गम्ये-
तायांना ह्यर्थवृत्तौ न वचनानि प्रतीयन्तेऽर्थतो
ह्यसमर्थानामानन्तर्येऽप्यसम्बन्धः तस्माच्छ्रुत्येक-
देशः स ॥ ११ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्ष व्यावृत्तिः । न चैतदस्ति, अफलम् इति, फल चोदना अर्थेन गम्येत । कतमेन अर्थेन ? । कर्त्तव्यतावचनेन । आह, ननु व्यापारस्य प्रत्यक्षविरुद्धा कर्त्तव्यता । न व्यापारस्य उच्यते । कस्य तर्हि ? । व्यापारेण अन्यस्य कस्यचित् इति, भवति तेन इदानीं वाक्यं साकाङ्गं, तत्र अध्याहारोऽवकल्पते, भवति च अध्याहारेण अपि कल्पना, यथा, द्वारं द्वारम् इति उक्ते, संव्रियताम् अपाव्रियताम् इति । कथं पुनः अवगम्यते, इह अध्याहारेण कल्पयितव्यम् ? इति । आम्नानसामर्थ्यात्, एवम् इदम् आम्नानम् अर्थवत् भविष्यति, शक्नोति च अर्थमवगमयितुम् । तस्मात् न अनर्थकम् ।

ननु यत् पदम् अध्याह्रियते, तत् पौरुषेयं, तेन अवगतं च अप्रमाणम् । उच्यते, न अपूर्वम् अध्याहरिष्यामः, वैदिकेन एव अस्य, सह अन्यत्र समागतातेन, एकवाक्यताम् अध्यवसामः । आह, न एवं शक्यम्, अन्तिकादुपनिपतितं हि पदं वाक्यार्थम् उपजनयितुमलं भवति, न दूरादवतिष्ठमानम् । अत्र उच्यते, व्यवहितमपि हि, पराण्यद्य व्यवधायकम्, आनन्तर्येण मनसि विपरिवर्त्तमानम् अलमेव भवति विशेषम् उपजनयितुम् । यथा,

इतः पश्यसि धावन्तं दूरे जातं वनस्पतिम् ।

त्वां ब्रवीमि विशलाक्षि । या पिनक्षि जरद्भवम् ॥

इति इतः पश्यसि शब्दो बुद्धौ भवति, सः, दूरे जातं वनस्पतिम्, एतैः पदैर्व्यवहितेन जरद्भवम् इत्यनेन शब्देन व्यवधायकानि अपोद्य सम्बध्यमानः सम्बध्यते, अर्थानां

हि अर्थवत्त्वेन हेतुना व्यञ्जितान्यपि वचनानि सम्बध्यन्ते,
यानि पुनरर्थतो हि असमर्थानि, तानि आनन्तर्येऽपि
सति न परस्परिण्य सम्बन्धमर्हन्ति, यथा, या पिनश्चि जर
इवम् इत्येवमादीनि । तस्मात् न पौरुषेयता भविष्यति ।
आह, ननु अत्रापि अपेक्षा पौरुषेयी । उच्यते, न अपेक्षा
वेदे वेदार्थप्रतिपत्तावभ्युपाय एव भवति, अनन्तरापेक्षायाम्
असम्बन्धवन्त्वाम् आश्चानसामर्थ्यात् इतरापेक्षा वृत्तिराशी
यते । तस्मात् शुल्येकदेश स, फलव्यामपदं दूरेऽपि सत्
तस्य बाधस्य एकदेशमूलम् इत्यर्थः ॥

वाक्यार्थस्य गुणार्थवत् ॥ १२ ॥ (यु०) ॥

इन्द्राय राज्ञे यूकर इति यथा वाक्यान्तरस्येन विधि
शब्देन गुणविधानं भवति, एव फलविधानमपि भवितु
मर्हति इति, यथा, वरुणो वा एतमग्ने प्रत्यगृह्णात् इति
व्यवधारणकल्पना । एवम् इदमपि द्रष्टव्यम् ॥ (४ । ३ । ५
अ०) ।

विश्वजिह्वादीनामीकृष्यताधिकारवत् ।

तत्सर्वार्थमनादेशात् ॥ १३ ॥ (पू०)

तस्मात् पिबभ्य पूर्वेण करोति इति, विश्वजिता
यजेत इति फलवत् एव विधौ कर्म इत्येतत् समधिगतम् ।
इदं तु सन्दिग्धते किं सर्वफलमेतत् कर्म, उत एकफलम् ?

इति । किं प्राप्तम् ? तत् सर्वार्थम् इति । कुतः ? ।
अनादेशात्, न किञ्चित् इह अतिदिश्यते, इदं नाम फलम्
इति । अस्ति चेत्, विज्ञायेत । तस्मात् सर्वार्थम् अवि-
शेषात् ।

एकं वा चोदनैकत्वात् ॥ १४ ॥ (सि०)

एकं फलं स्यात्, न वा सर्वार्थम् । कुतः ? । चोदनै-
कत्वात् साकाङ्क्षत्वात् एतत् अर्थिपदेन सम्बध्यते इत्युक्तं,
यच्चेनेकेनापि सम्बद्धम् शक्नोति, तत् एकेन सम्बध्यते,
एकेन सम्बद्धं सत् निराकाङ्क्षं भवति, न तत् अपरेणापि
सम्बन्धमर्हति । तस्मात् एकैव कर्त्तव्यता चोदना न्याया,
तस्मात् एकफलता इति । (४।३।६ अ०) ॥



विश्वजिदादीनां स्वर्गफलताधिकरणम् ।

स स्वर्गः स्यात्, सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् ॥ १५ ॥

(सि०)

एवञ्चातीयकेष्वेवोदाहरणेष्वेतत् समधिगतम्, एक
फलम् इति । इदम् इदानीं सन्दिश्यते, किं यत्किञ्चित्, उत
स्वर्गः ? इति । यत्किञ्चिन् इति प्राप्तम्, विशेषानभिधा-
नात् तत् उच्यते, स स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात्,
सर्वे हि पुरुषाः स्वर्गकामाः । कुत एतत् ? । प्रीतिर्हि
स्वर्गः, सर्वथ प्रीति प्रार्थयते । किम् अतः । यद्येवम्,
अपिशेषयचनः यद्दो न विशेषे व्यवस्थापितो भविष्यति

यजेत कुर्यात् इति । तस्मात् स्वर्गफलम् एवञ्चातीयकम्
इति ।

प्रत्ययाच्च ॥१६॥ (यु०)

भवति च, अनादिदृष्टे कर्मणि स्वर्गं फलम् इति
प्रत्ययो लोके, एवम् उच्यते, आरामस्तत् देवदत्तं नियतो-
ऽस्य स्वर्गं । तद्वागकृतं देवदत्तं, नियतोऽस्य स्वर्गं इति ।
किम् अतो यद्येवम् ? इत्यमनेन न्यायेन स्वर्गे सम्प्रत्ययो
भवति, यस्मात् स्वर्गफलेषु कर्मसु कर्तव्येषु फलवचनं नैव
उच्चारयन्ति गम्यते एव इति । तस्मादपि अवगच्छामः,
एवञ्चातीयकेषु स्वर्गं फलम् इति । (४ । ३ । ७ अ०)

शानिसप्तमाध्यायिकफलवत्त्वाधिकरणम् ।

(शानिसप्तमाध्यायः) ।

कृतौ फलार्थवादमङ्गवत्कार्ष्णाजिनिः ॥

१७ ॥ (पू०)

राक्षी प्रकृत्य श्रूयते, प्रतिगच्छन्ति च वा एते य एता
उपयन्ति । ब्रह्मवर्चस्विनोऽवादा भवन्ति, य एता उप-
यन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं ते फलार्थवादा, सत-
फलविधयः ? इति । किम् प्राप्तम् ? फलार्थवादा इति
कार्ष्णाजिनि मने । कृतं ? । फलार्थवादसरूपा एते
शब्दा इति । किं सारूप्यम् ? । विधिविभक्तेरभावः,

अङ्गवत्, यथा यस्य खादिरः स्त्रुवो भवति, स च्छन्दसामिव
रसेनावयति इत्येवमादिषु ।

फलमात्रेणो निर्देशादश्रुतौ ह्यनुमानं स्यात् ॥

१८ ॥ (सि०)

आत्रेयः पुनराचार्यः एवञ्जातीयकेभ्यः, फलम् अस्ति
इति मेने न, फलार्थवादः इति । कुतः ? । अश्रुतफलत्वे-
ऽप्यमीषां, फलचोदनया वाक्यशेषभूतया भवितव्यम् ।
तस्मात् अन्या व्यवहिता संती अव्यवहिता कल्पनीया, इय
त्वव्यवहिता क्लृप्तैव, प्रतिष्ठया ब्रह्मवच्च ससत्तया च समभि-
व्याहार प्राप्ता प्रत्यक्षः, विधिविभक्तिमात्रमन्यतोऽपेक्ष्यम् ।

आह कथं केवलं विधिविभक्तिमात्रम् अन्यतो भवि-
ष्यति ? यत्, अनेन प्रतिष्ठादिना धात्वर्थेन सम्भत्स्यते इति ।
उच्यते, सह धात्वर्थेन, भविष्यति, न केवलम् । तस्मात्
अदोषः । अथ वा रात्रीणां या विधायिका विभक्तिः, सा
इममपि प्रतिष्ठादिविशेषं विधास्यति प्रयोगवचनेन,
स्तुतिर्वा सह प्रतिष्ठादिभिर्विधात्री भविष्यति इति ।

अङ्गेषु स्तुतिः परार्थत्वात् ॥ १९ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, यथा यस्य खादिरः स्त्रुवो भवति इत्येव-
मादिषु फलश्रुतिः अर्थवादो भवति, एवम् इहापि स्यात्
इति युक्तं तत्र फलार्थवादः, फलविध्यसम्भवात्, फलार्थवाद-
सम्भवाच्च । तदुक्तं द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात् फलश्रुतिः
अर्थवादः स्यात् । (४ । ३ । १ सू०) इति । (४ । ३ ।
८ अ०) ।

कात्यायनी यथोक्त कात्यायनश्रुत्याभिप्रायम् ।

काम्ये कर्मणि नित्यं स्वर्गो यथा यज्ञाङ्गे
क्रत्वर्थः ॥ २० ॥ (पू०)

काम्यानि कर्माणि उदाहरणम् सौम्यं चरु निर्घपेत्
ब्रह्मवर्चसकाम इत्येषमादीनि इति । तच्च सम्यग्, किम्
एषां स्वर्गं फलं कामस्य, उत काम एव ? इति । किं
प्राप्तम् ? काम्ये कर्मणि नित्यं स्वर्गं स्यात् । कथम् । सर्वं
पुरुषार्थाभिधायी सामान्यवचनं शब्दं न विशेषेण व्यवस्था-
पितो भवति शक्यते हि अस्य दूरस्थेनापि स्वर्गकामशब्देन
सम्बन्धः । आह, ननु विशेषकं शब्दं श्रूयते, ब्रह्मवर्चस-
काम इति । नैष विशेषकः, उपाधिकार एषः, यथा
काष्ठान्याहर्तुम् प्रस्थित उच्यते, भवता शाकम् अपि आह-
र्त्तव्यम् इति, काष्ठाहरणे शाकाहरणम् उपाधि क्रियते
इति । किम् इदम् उपाधि क्रियते ? इति । काष्ठाहरणा-
धिकारसमीपे द्वितीयं कर्मोपधीयते, सति काष्ठाहरणे,
इदम् अपर कर्त्तव्यम् इति । एवम्, इहापि स्वर्गफलं फलम्
परम् उपधीयते, ब्रह्मवर्चसकामो यागेन स्वर्गमभिनिर्व-
र्त्तयेत् इति । न हि, तच्च ब्रह्मवर्चसफलवचने स्वर्गफलस्य
प्रतिषेधकं, यथा यज्ञाङ्गे क्रत्वर्थः, गोदोहनेन पशुकामस्य
प्रषयेत् इति, यः पशुकामः स गोदोहनेन प्रषयनम् अभि-
निर्वर्त्तयेत् इति ।

वीते च कारणे नियमात् ॥ २१ ॥ (यु०)

वीते च कारणे, वीतायां फलेच्छायाः अवाप्ते वा फले

समाप्तिनियमो दृश्यते, वृष्टिकामेष्ट्यां, यदि वर्षेत् तावत्येव जुहुयात्, यदि न वर्षेत् स्त्रीभूते जुहुयात् इति, यदि न स्वर्गः, किमर्थः समाप्तिनियमो भवेत् । तस्मात् नित्यः स्वर्गः इति ।

कामो वा तत्संयोगेन चोद्यते ॥ २२ ॥ (सि०)

कामो वा फलं भवेत्, न स्वर्गः, तत्संयोगेन अस्य चोदना भवति, न स्वर्गकामसंयोगेन, आनुमानिकोऽस्य स्वर्गकामेन एकवाक्यभावः, प्रत्यक्षस्तु कामवचनेन, प्रत्यक्षं च अनुमानाद्वलीयः । तस्मात् काम एव फलम् इति ।

अङ्गे गुणत्वात् ॥ २३ ॥ (आ० नि० १)

अथ यदुक्तं, यथा यज्ञाङ्गे इति, युक्तं, अङ्गे, गुणत्वात् । प्रत्यक्षः तत्र क्रतुना संयोगः, कामेन च, यः पशुकामः स्यात्, स गोदीहनेन प्रणयनम् अभिनिर्वर्त्तयेत् इति । न तु अत्र प्रत्यक्षः शब्दोऽस्ति यो ब्रह्मवर्चसकामः स्यात्, स यागेन स्वर्गमभिनिर्वर्त्तयेत् इति । कथं तर्हि ? यो ब्रह्मवर्चसकामः स्यात्, स तत् यागेन निर्वर्त्तयेत् इति । तस्मात् न अङ्गवत् भवितुमर्हति इति ।

वीते च नियमस्तदर्थम् ॥ २४ ॥ (आ० नि० २)

अथ यदुक्तं, वीतायां फलेच्छायाम्, अवाप्ते वा फले समाप्तिनियमो दृश्यते इति । तत्र ब्रूमः, वीते नियमः तदर्थं, वीते नियमो भवति, तस्मै प्रयोजनाय । कस्मै ? । शिष्टाविगर्हणाय, उपक्रम्य अपरिसमापयतः, तदनन्तर-

मेवैनं शिष्टा विगर्हयेयुः, प्राक्तनिकोऽय कापुरुष इति
 वदन्तः । ये हि देवेभ्यः सङ्कल्प्य हवि, न यागमभिनि
 र्वत्तयन्ति, तान् शिष्टा विगर्हन्ते, तस्मात् अवश्य समाप
 यितव्य, तत्र एतद्दर्शनं युक्त भविष्यति, यदि वर्पेत् ताव
 त्येव जुहुयात् इति । तस्मात् काम्याना काम एव फलम्
 इति । (४ । ३ । ८ अ०) ।

इदमन्वायते, एकस्मै वा अन्या इष्टय कामाय वा

(इतः प्रभृति अधिहरणस्य इदमन्वायभाषः)

सार्वकाम्यमङ्गकामै प्रकरणात् ॥ २५ ॥ (पृ०)

इदमन्वायते, एकस्मै वा अन्या इष्टय कामाय वा
 श्रियन्ते, सर्वेभ्यो र्गर्गपूर्णमासो, एकस्मै वान्ये कृतव
 कामाय वाश्रियन्ते, सर्वेभ्यो ज्योतिष्टोम इति । तत्र
 सन्देहः, किम् अङ्गकामे अङ्गाङ्गकामेय सह, अस्य अनु
 वादः, अथवा विधिः ? इति । किं प्राप्तम् ? अनुवाद
 इति, यदेतत् सार्वकाम्यं, तदनुष्यते, अङ्गकामेय अङ्गाङ्ग
 कामेय सह, सन्ति हि अङ्गकामाय अङ्गाङ्गकामाय, यथा
 आहाय्यपुरीषां पशुकामस्य वेदिं कुर्यात्, खननपुरीषां
 प्रतिष्ठाकामस्य इत्येवमादयः, तथा यदि कामयेत वर्पेत्
 पर्जन्य इति नीचैः सदो मिनुयात् इति, तत् विहितमेव
 इदमभिधीयते, इत्यनुवादे न्याय्यम् मन्यामहे ।

फलोपदेशो वा प्रधानशब्दसंप्रयोगात् ॥ २६ ॥

(सि०)

फलविधिर्वा । कुतः ? । प्रधानशब्देन फलसंयोगो भवति, सर्वेभ्यो दर्शपूर्णमासौ, सर्वेभ्यो ज्योतिष्टोमः इति च, प्राधानाभिधानेन च प्रधानस्य सर्वफलवत्ता विहिता । तस्मात् न अनुवादः । अथ अङ्गकामान् अङ्गाङ्गकामांश्चापेक्षते, तथा लक्षणाशब्दः स्यात्, श्रुतिश्च लक्षणाया गरीयसी । तस्मात् प्रयोगवचनेन विधिः इति । (४।३।१० अ०) ।

दर्शपूर्णमासादीनां प्रति फलं पृथगनुष्ठानाधिकारणम् ।

(योगसिद्धान्ताय) ।

तत्र सर्वेऽविशेषात् ॥ २७ ॥ (पू०)

एवञ्जातीयकेषु एव उदाहरणेषु एतत् उक्तं, प्रधाने सर्वकामानां विधिः इति । इदम् इदानीं सन्दिह्यते, किं सकृत्प्रयोगे सर्वे कामाः, उत पर्यायेण ? इति । किं प्राप्तम् ? सकृत्प्रयोगे सर्वे कामाः इति । कथम् ? । सर्वेषां कामानां दर्शपूर्णमासौ निमित्तं, ज्योतिष्टोमश्च इति, निमित्तं चेत् सर्वेषां कामानां, कोऽत्र खलु कामो न भविष्यति ? इति । तस्मात् योगपद्येन सर्वे कामाः इति ।

योगसिद्धिर्वाथ'स्योत्पत्त्यसंयोगित्वात् ॥२८॥ (सि०)

न चैतदस्ति, सर्वे युगपत् कामा इति, पर्यायो योगसिद्धिः, पर्यायेषु भवेयुः कामा इति । कुत ? । अर्थस्य उत्पत्त्यसंयोगित्वात् अर्था इमे कामा नाम, न सर्वे एव युगपत् उत्पद्यन्ते, असम्भवं युगपदुत्पत्ते सर्वेषां, विरोधात् । अथ वा, उत्पत्त्यसंयोगित्वात् इति न, कामा नामेतत् उत्पन्नवचनम्, उत्पन्नानां सद्यःकालेन वचनं, ये सर्वे कामास्तेभ्यो दर्शपूर्णमासौ ज्योतिष्टोमय इति, न सर्वे कामाः कर्मण श्रूयन्ते, ये सर्वे कामास्तेभ्यो हि कर्म विधीयते । तस्मात् न कामाना साहित्य गम्यते इति । (४।१।११ अ०) ।

एवं वा,—

काम्यानामोद्दिष्टासु विषयसङ्ख्याधिकरणम् ।

(अर्थकाम्यारण)

तत्र सर्वेऽविशेषात् ॥ २९ ॥ (पू०)

काम्यानि कर्माणि उदाहरणम्, सोऽर्थं च निर्वपेत् मध्यवर्धसकाम, ऐश्वर्यमेकादशकपालं निर्वपेत् प्रजा काम, विषया यजेत पशुकाम, वैश्वदेवीं साङ्गप्रहायणीं निर्वपेत् ग्रामकाम इति, तेषु सन्देहः किम् इह सोऽर्थे कामा उत असुप्तिन् सोऽर्थे ? इति । किं प्राप्तम् ? तत्र असुप्तिन् सोऽर्थे कामा अविशेषात्, यथा कर्म, एवम् इमेऽपि, न हि, अनन्तरनिर्दिष्टे कर्मणि फलम् उपसृज्यते पश्चादि, यद्य अनन्तरम् उपसृज्यते, तत् तत इति वि

आयते, यथा यत्कालं मर्दनं, तत्कालं मर्दनमुखम् । यच्च
कालान्तरे उपलभ्यते, तस्याप्यन्यदेव कारणं प्रत्यक्षं, शरीर-
ग्रहणस्य तु न अदृष्टादृते किञ्चित् कारणमस्ति । तस्मात्
विशिष्टेन्द्रियशरीरादि फलं पशुसम्बन्धसमर्थं पशुफलात्
कर्मणो भवति इत्येवं बोद्धव्यम् । तद्धि दर्शयति, कैकयो
यज्ञं विविक्षन् दालभ्यम् उवाच अनया मा राष्ट्रप्रतिपाद-
नीयया इष्ट्या याजयेति, सोऽब्रवीत् न वै सौम्य राष्ट्रप्रति-
पादनीयां वेत्य, अमुष्मै कामाय यज्ञा आह्नियन्ते इति
जन्मान्तरफलतां दर्शयति । तस्मात् जन्मान्तरफलानि
काम्यानि इति ।

योगसिद्धिर्वार्थस्योत्पत्त्यसंयोगित्वात् ॥ २८ ॥

(सि०)

इह एवैषां सिद्धिः योगस्य, उत्पत्त्या योगो न सम्भ-
वति, यः पशुभ्यः कामयते, स एतेन यागेन कुर्यात् इति,
न अत्रैतत् गम्यते, इह जन्मानि न सम्भवति इति । यच्च
अनन्तरं नोपलभ्यते इति, तच्च प्रत्यक्षानुमानाभ्यां न
गम्यते, शब्देन त्वस्ति गतिः । यत्तु, कालान्तरेऽन्यत् कार-
णम् इति, न एष दोषः, अन्यदपि भविष्यति एतदपि ।
यच्च, अमुष्मै कामाय यज्ञा आह्नियन्ते इति, अत्र उच्यते,
एवम् अस्य ऋषेर्मतम्, इह यस्य फलं तेन त्वां न याज-
यामि, यस्य अमुत्र फलं तेन च याजयिष्यामि इति ।
तस्मात् एतत् परिहृतम् इति । (४ । ३ । १२ अ०) ।

सौवामण्यादीनां चवनापहतादिवरचन् ।

समवाये चोदनासंयोगस्वार्थवत्त्वात् ॥२६॥ (सि०)

अग्निं चित्वा सौवामण्या यजेत वाजपेयेन इह
हृहस्यतिसवेन यजेत इति । तत्र सन्देहः किम् अङ्गप्रयो
जनसम्बन्ध एव, सत कात्तार्थ संयोग ? इति । अङ्गप्रयो
जनसम्बन्ध इति ब्रूम एव हि श्रुतिविनियुक्तोऽर्थः, इत
रथा चासौ सज्येत, श्रुतिसप्तचाविषये च श्रुतिन्याया
न नक्षत्रा । तस्मात् अग्नयङ्ग सौवामणी, वाजपेयाङ्ग
हृहस्यतिसव इति ।

कालश्रुतौ काल इति चेत् ॥ ३० ॥ (आ०)

एव चेत् पश्यासि, अङ्गप्रयोजनसम्बन्ध इति अथ
कात्तविधान कस्मात् न भवति ? कालविधिरूपो हि गम्
चित्वा चयनेऽभिनिर्वृत्ते इति ।

नासमवायात्प्रयोजनेन स्यात् ॥३१॥ (आ० नि०)

न एतदेवम्, असमवायात् शब्द प्रयोजनेन शब्दार्थेन
इत्यर्थः, शब्दार्थद्वयन तेन असमवायः स्यात् सौवामण्या
वाजपेयेन च हृहस्यतिसवस्य । प्रकरणं च बाध्यते, अग्नि
प्रकरणे श्रूयमाणे अग्नेर्धर्मा गम्यते याग, वाजपेयप्रकरणे
च वाजपेयस्य इतरथा, तयो प्रकरणेऽन्यस्य धर्म कालो
गम्यते । तस्मात् अङ्गप्रयोजनसम्बन्ध इति । (४ । ३ । १५
प्र०) ।

वैश्वधादे पौर्णमास्याद्यज्ञताधिकरणम् ।

उभयार्थमिति चेत् ॥ ३२ ॥ (पृ०)

दर्शपूर्णमासयोरामनन्ति, संस्थाप्य पौर्णमासीं वैश्व-
धमनुनिर्वपति इति । तत्र सन्देहः किम् उभयाङ्गं वै-
श्वः, कालार्थः पौर्णमासी संयोगः । उत अङ्गप्रयोजन-
सम्बन्धः ? इति । किं प्राप्तम् ? एवं चेत् उभयार्थी वैश्वः ।
कुतः ? । प्रकरणे उभयोः आन्तानसामर्थ्यात्, कालविधि-
सारूप्याच्च संस्थाप्य इति ।

न शब्दैकत्वात् ॥ ३३ ॥ (सि०)

एकः शब्दः, अनुनिर्वपति इति, एकस्मिन् एव वाक्ये
न द्वौ सम्बन्धौ शक्नोति विधातुम् वैश्वस्य दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां, पूर्णमासीकालेन च । एकार्थत्वात् हि एकं
वाक्यं समधिगतम् ।

प्रकरणादिति चेत् ॥ ३४ ॥ आ०)

प्रकरणात् इति यदुक्तं, तत्परिहर्तव्यम् ।

नोत्पत्तिसंयोगात् ॥ ३५ ॥ (सि०)

नैतदेवम् एतदेव वैश्वस्य उत्पत्तिवाक्यं तत् दर्शपूर्ण-
मासाभ्यां वा प्रकरणात् एकवाक्यभावमियात्, प्रत्यक्ष वा
पौर्णमास्याः, तत्र प्रत्यक्षसंयोगः प्रकरणात् बलवान्, प्रत्य-
क्षश्च पौर्णमास्या संयोगः परोक्षः कालेन, तस्मात् पौर्ण-
मास्या अङ्गं वैश्वः इति । (४।३।१४ अ०) ।

अनुयाजादीनामाग्निमासतादृश आभतादिहरणम् ।

अनुत्पत्तौ तु काज स्यात्प्रयोजनेन सम्बन्धात् ॥

३६ ॥

ज्यातिष्टोमे श्रूयते, आग्निमासतात् जुहुम् अनुयाजैश्च
रन्ति प्रवृत्त्य परिधीन् जुहोति हारियोजनम् इति । तत्र
सन्देहः, किम् अङ्गम् विधीयते उत खान्तः ? इति ।
अङ्गविधाने श्रुतिः, कान्तविधाने लक्षणा तस्मात् अङ्ग
विधानम् इति प्राप्ते ब्रूमः, अनुत्पत्तिवाक्ये कान्त स्यात्,
आग्निमासतं सोमाङ्गम्, अनुयाजा पञ्चङ्ग, तच्च न तयो
परस्परस्य सम्बन्धः । तथा, परिधयः पञ्चङ्ग, हारियोज
नम् अन्यदेव प्रधानम् । अनुयाज आग्निमासतं च प्राप्तम्
आनक्त्यमेव तयोर्न प्राप्तं ततः विधीयते । तथा, हारि
योजनस्य परिधिप्रहरणस्य च । एव च सति, न हारि
योजनस्य परिधिप्रहरणेन कथित उपकारः क्रियते, हारि
योजनेन वा परिधिप्रहरणस्य । ननु परिधिप्रहरणस्य
उपरिष्ठाद्भावेन तस्य उपक्रियेत इति । उच्यते, न हि
उपरिभावात् परिधिप्रहरणम् अनुष्ठेयम् निष्यते एव
एतत् पञ्चङ्ग, तस्मिन् सति तस्य उपरिभावो विद्यते
एव इति । तस्मात् कान्ताद्य सम्बन्धः इति । (४ । ३ ।
१५ अ०) ।

सोमादीना दर्शपूर्णमासोत्तरकालतादधिकरणम् ।

उपतिकालविषये कालः स्याद्वाक्यस्य तत्-
प्रधानत्वात् ॥ ३७ ॥

इदम् आम्नायते, दर्शपूर्णमासौ इष्ट्वा सोमेन यजेत
इति । तत्र सन्देहः, किम् एतत् अङ्गस्य विधानम् उत
कालस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? श्रुतेः अङ्गस्य । इति प्राप्ते
उच्यते, अस्मिन् कालाङ्गविधानसंशये कालः स्यात् वाक्यस्य
तत्प्रधानत्वात्, कालप्रधानं हि एतत् वाक्यं, न यागवि-
धानपरम्, अतत्परताऽस्य, रूपावचनात् । कथं रूपावच-
नम् ? । देवताभावात् । कथम् अभावः ? । अश्रुतत्वात् ?
या हि यस्य श्रूयते, सा तस्य देवता भवति, श्रुत्या हि
देवता गम्यते, न प्रत्यक्षादिभिः । तस्मात् न अपूर्वस्य
यागस्य विधानं, कालार्थं अनुवादे न अयं दोषः, विहित-
देवताको हि अनूयते । तस्मात् अत्र कालार्थः सम्बन्धः
इति । तच्च दर्शयति एष वै देवरथो यत् दर्शपूर्णमासौ, यदर्श-
पूर्णमासाविष्ट्वा सोमेन यजते, यस्यष्ट एव अवसाने वरे
देवानामवस्यति इति, प्रदर्शिते मार्गे रथेन यातुम् सुख
भवति, एवं दर्शपूर्णमासाविष्ट्वा सोमेन यष्टुम् सुख भवति,
दर्शपूर्णमासप्रज्ञतीनि तस्य दीक्षणीयादीनि सभ्यस्तानि
भवन्ति, एवम् अथेवादीर्घ्यवान् भवति । (४।३।१६ अ०) ।

वैश्वानरेष्टे पुर्वगतफलकलाधिकरणम् ।

(इतः प्रथमि अधिकरणद्वयं जातेष्टिन्यायः ॥

फलसंयोगस्त्वचीदिते न स्यादशेषभूतत्वात् ॥ ३८ ॥

वेद्यानरं द्वादशकपाक्षं निर्वपेत् पुच्छे जाते इति । तत्र सन्देहः, किम् आत्मनि श्रेयसाय, उत पुच्छनि श्रेयसाय ? इति । आत्मनि श्रेयसाय इति ब्रूम, न इमानि फलदानि परस्य भवन्ति कर्माणि । कुत ? । आधाने आत्मनेपदनिर्देशात्, यथा, यदि एकं कपाक्षं नश्येदेको मासः संवत्सरस्य अपेत स्यात् अथ यजमानः प्रमीयेत यावापृथिवीयम् एककपाक्षं निर्वपेत् । यदि द्वे नश्ये यातां, द्वौ मासौ संवत्सरस्य अपेतौ स्यातां, अथ यजमानः प्रमीयेत आश्विनं द्विकपाक्षं निर्वपेत्, सङ्ख्यायो दासयति यजमानस्य गोपीयाय इति, कपाक्षनाशे निमित्ते आत्मनि श्रेयसफलं कर्म दशयति । एवम् इहापि द्रष्टव्यम्, तस्मात् आत्मनि श्रेयसम् इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम, फलसंयोगो न स्यात् पितुः, फलवचनं श्रेयभूतं पुच्छस्य न पितुः । कथम् ? । एव श्रूयते, वेद्यानरं द्वादशकपाक्षं निर्वपेत् पुच्छे जाते, यत् अष्टा कपाक्षो भवति, गायत्र्यैवैनं ब्रह्मवर्षं सेन पुनाति, यत् नवकपाक्षो भवति, चित्रतैवास्मिंस्तेजो दधाति, यत् दशकपाक्षो विराज्यैवास्मिन् अर्वायं दधाति, यत् एकादशकपाक्षं त्रिष्टुभैवास्मिन् इन्द्रियं दधाति, यत् द्वादशकपाक्षो जगत्त्रैवास्मिन् पशून् दधाति । यस्मिन् जाते एताम् इष्टिं निर्वपति, पूत एव स तेजस्वी अत्राद् इन्द्रियावी पशुमान् भवति इति, यो जातः, तत्र फलं श्रूयते, नास्ति वचनस्य प्रतिभारः । तस्मात् पुच्छस्य फलम् इति ।

यदुक्तं, न परस्य फलदान्येतानि कर्मणि इति,
तदुच्यते, यत् पुत्तस्य फलम्, आत्मनः सा प्रीतिः, तस्मात्
आत्मनेपदं न विनश्यते, एतामेव आत्मनः प्रीतिमभिप्रेत्य
भवति वचनम्, आत्मा वै पुत्तः इति,

अङ्गादङ्गात् सम्भवसि हृदयादभिजावसे ।

आत्मा वै पुत्तनामासि न जीव शब्दः शतम् ॥
इति ।

अङ्गानान्तूपघातसंयोगो निमित्तार्थः ॥ ३६ ॥
(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, यदि एकं कपालं नश्येत् इत्येवमादि ।
तत्र उच्यते, अङ्गानाम् उपघातसंयोगो निमित्तार्थः उप-
पद्यते, नान्यथा, न हि, कपाले नष्टे तदन्वेषणार्था इष्टि-
युक्ता न हि, काकिन्यां नष्टायां तदन्वेषणं कार्वाण्येन
क्रियते । (४ । ३ । १७ अ०)

एवं वा,

वैश्वानरेष्टे जातकर्मोत्तरकालतोषिकारम्भम् ।

अङ्गानान्तूपघातसंयोगो निमित्तार्थः ॥ ३६ ॥

वैश्वानर द्वादशकपालं निर्वपेत् पुत्रे जाते इति ।
तत्र सन्देहः, किं जातमात्रे, उत कृते जातकर्मणि ?
इति । जातमात्रे इति ब्रूमः, सम्प्राप्ते हि निमित्ते नैमि-
त्तिजेन भवितव्यम् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, कृते जातकर्मणि
इति । कुतः ? । सामर्थ्यात्, कृते हि जातकर्मणि प्राग्यनं

तस्य विधीयते, यदि प्राक्त जातकम्पण, इष्टि क्षियते,
प्राशनकाजो विप्रकृत्येत, तत्र चक्षुः गरीरधारणं न म्यात् ।
अथ यदुक्तम् सम्प्राप्ते निमित्ते हि नैमित्तिकेन भवितव्य
मिति । उच्यते, अङ्गानामुपघातसयोगो निमित्ताद्यं,
उपघात पुत्रजम्भ तत् भूतं निमित्तम् । तत्कालोऽङ्गम्,
तच्च निमित्तम्, लतेऽपि जातकर्मणि नापैति । इतरस्मिन्
पक्षे कालोऽपेयात्, लक्षणा चास्मिन् पक्षे स्यात् । सम्प्रात
लते जातकर्मणि इति ।

अथ किमस्तर्हमाहे यस्मिन् कस्मिन् वा चक्षुः, उत
स्त्रकाते ? इति । किम् प्राप्तम् ? यस्मिन् कस्मिन् वा
चक्षुःनीति, एवम् अनियम प्राप्तः । अत्रोच्यते, पौर्णमास्या
ममावास्यायां वा । कुत ? । श्रुते, एष हि चयूयते य
इदा पशुना सोमेन वा यजेत, स पौर्णमास्याम् अमावा
स्यायां वा यजेत इति । नातिभारो वनस्य, इतरस्मिन्
पक्षे कालोऽपेयात् । लक्षणाप्यस्मिन् पक्षे स्यात् । अन्यस्यां
तिथावन्तर्हमाहे वा कुर्वन् सर्वाणि अङ्गानि उपसंहर्तुं
न शक्नुयात् । कालं शीघ्रं नोपसङ्गृहीयात् । तस्मात्
अतीति द्वाहे पौर्णमास्याममावास्यायां वा कुर्यात् इति ।
(४ । ३ । १८ अ०)

श्रीरामस्वामिनां सहायक्यं ज्ञातव्यम् ।

प्रधानेनाभिमतयोगादङ्गानां मुख्यकालत्वम् ॥

४० ॥ (पू०)

अग्निं चित्वा सौत्रामण्या यजेत, वाजपेयेन इष्ट्वा हंह-
 स्थतिसवेन यजेत इति । अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः इत्युक्तम्,
 एतत् वेदानीं सन्दिह्यते, किं चित्तमात्रे, तन्त्रमध्ये एव
 कर्त्तव्यम्, उत स्वकाले कर्त्तव्यम् ? इति, तथा वाजपेये
 किं हंहस्थतिसवे, उत स्वकाले ? इति । मुख्यकालत्वम्
 अनयोः स्यात् । कुतः ? । प्रधानकालत्वात् अङ्गानाम्,
 एको हि कालः प्रधानानाम् अङ्गानां च इति वक्ष्यते,
 अङ्गानि तु विधानत्वात् प्रधानेन उपदिश्येरन् इति,
 अग्निचयनं कृत्वा न तावति एव स्यात्वा, सौत्रामेणीसंज्ञ-
 कोऽपरो यागः कर्त्तव्यः इति । तथा, वाजपेयम् अभि-
 निर्वर्त्य न एतावता कृती स्यात्, हंहस्थतिसवसंज्ञकं
 यागम् अभिनिर्वर्त्तयेत् इति ।

अपहृत्ते तु चोदना तत्सामान्यात् स्वकाले
 स्यात् ॥ ४१ ॥ (सि०)

अपहृत्ते यागे चोद्यते यागान्तरम् इदम्, अपहृत्तिश्च
 सर्वेषु यागाङ्गेषु अकृतेषु न भवति, न, यथा भवान् मन्यते
 यागमात्रे निर्हृत्ते इति । कुतः ? । करणविभक्त्या संयो-
 गात्, वाजपेयेन इष्ट्वा वाजपेयेन फलस्थ व्यापारं कृत्वा
 साङ्गेन च व्यापारो गम्यते न निरङ्गेन, भवेत् तन्त्रमध्ये
 प्रयोगः यदि वाजपेयम् अभिनिर्वर्त्य इतीक्षितभावी
 वाजपेयस्य स्यात्, ततः प्रधानमात्रं वाजपेयसङ्गकम्
 अभिनिर्वर्त्य इति गम्येत, न तु एवमस्ति । तस्मात् यथो-
 क्तानि सर्वाण्यङ्गानि कृत्वेत्यर्थः । एवं चेत्, निर्हृत्ते प्रागे,

अतिक्रान्ते वाजपेयकासे याम प्रयुज्यते तस्य चोदनासामान्यात्, ज्योतिष्टोमिके विध्यन्ते प्राप्ते स्वेन चोदकप्राप्तेन कासेन भवितव्यम्, सौत्रामण्या चोदनासामान्यात्, दर्मं पूर्वमासकासेन इति ।

षाड, वाजपेये तावत् इडा इतिवचनात् यागम् अभिनिर्वर्त्य इति गम्यते, अग्नी तु नोपपद्यते, तत्र चित्वा इतिवचनात् चयनम् अभिनिर्वर्त्य इत्ययं स्यात् । उच्यते, नेतदेवम्, अग्निं चित्वा इति हि श्रूयते अग्निं चयनेन सज्जत्य इत्ययं, अग्निं इति ज्वलमोऽभिधीयते, न तस्य स्वसंस्कारपनमात्रम् उपकार, यदि स्वसंस्क्रियते यागो भवति, ततश्चयनेन अग्नेः उपकारोऽस्ति, तमभिनिर्वर्त्य इति स्वसंस्क्रियतेऽग्नी यागमभिनिर्वर्त्येति गम्यते, यावत् स्वसंस्क्रियतेऽग्नी यागो न भवति, न तावदग्निं चयनेनोपक्रियते । येन अग्निर्वर्जमानस्य उपकरोति, सोऽग्नेरुपकारो न स्वसंस्कारपनमात्रम् । तस्मात् तथापि यागम् अभिनिर्वर्त्य इति गम्यते । (४ । १ । १८ अ०)

इति त्रीयवरस्तामिनः छतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थं
अध्यायस्य तृतीय पादः समाप्तः ।

चतुर्थे अध्याये चतुर्थं पादः ।

राजर्षिणां विद्वन्नायकमाधिवरचम् ।

प्रकरणशब्दसामान्याच्चोदनानामनङ्गत्वम् ॥१॥

(पू०)

सन्ति अनुमत्यादीनि ऐष्टिकानि कर्माणि, मल्हादयः पशवः, पवित्रादयः सोमाः, वाल्मीकवपायां होमः इत्येवमादीनि दार्विहीमिकानि । तथा, यष्टौहीं दीव्यति, राजन्यं जिनाति, शीनःशेफमाख्यापयति अभिषिच्यते इति, एतेषां सन्निधौ श्रूयते, राजसूयेन स्वाराज्यकामो यजेत इति, स एष रूपवता यागानां सन्निधौ अरूपः शब्दः श्रूयमाणः समुदायवाचकः समधिगतः । तत्र सन्देहः, किं सर्वेषाम् अनुमत्यादीनां समुदायस्य राजसूयशब्दो वाचकः, उत केषाञ्चिद्वाचकः केषाञ्चित् न ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वेषां वाचकः इति । कुतः ? प्रकरणशब्दसामान्यात्, प्रकरणशब्दः सर्वेषां समानो राजसूयेन इति, राजा तत्र सूयते, तस्मात् राजसूयः, राज्ञो वा यज्ञो राजसूयः, तत् प्रकरणसन्निधाने सति, विशेषाभावे च सर्वेषां वाचको भवितुमर्हति, यद्य राजसूयशब्दितः ततः फलं भवति । तस्मात् सर्वाणि प्रधानानि इति ।

अपि वाङ्मनिज्याः स्तुततो विशिष्टत्वात् ॥ २ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । या अनिज्याः ता अङ्गं, यथा विदेवनादयः, राजसूयसंज्ञकेन यागेन स्वाराज्यं कुर्यात् इत्युच्यमाने यागेनैव स्वाराज्यं साध्यते, न अयागेन, अयागाद्य विदेवनादयः । तस्मात् अङ्गं भवेयुः, इज्यानां फलवतीनां श्रूयमाणाः इति । (४ ४।१ अ०) ।

विदेवनात् सत्पराजसूयाद्विद्वत्त्वम् ।

मध्यस्य यस्य तन्मध्ये ॥ ३ ॥ (पू०) ॥

राजसूयेऽभिषेचनीयमध्ये यदौर्ही दीव्यति इति विदेवनादय समाधाता, वे किम् अभिषेचनीयस्य पञ्चम्, उत कृत्स्नस्य राजसूयस्य ? इति संग्रहः । उच्यते, मध्यामूनात् अभिषेचनीयस्य इति, तथा आनन्तर्येण अनुपहीयते इति ।

सर्वासा वा समत्वाच्चोदनात् स्यान्नहि तस्य प्रकरण देशार्थमुच्यते मध्ये ॥ ४ ॥ (स०) ॥

सर्वासा चानुमत्यादीनां चोदनानामह विदेवनादि स्थात् । कुत ? । चोदनात् समत्वात्, समाना एता अनुमत्याद्याचोदना, ता सर्वा, फलवत्यय प्रधानभूता, सर्वासाम् भासां प्रकरणं, न हि अभिषेचनीयस्य केवसस्य । क्षमात् अभिषेचनीयस्य प्राप्नुवन्ति, प्रकरणात् सर्पासां, प्रकरणं च क्षमापत्नीयम् । तस्मात् न अभिषेचनीयस्य केवसस्य इति अभिषेचनीयस्य तु मध्ये स्थानं विदेवनादीनां, तत्र क्रियमाणा सर्वासाम् उपकुर्वन्ति इति । (४। ४।२ प) ।

सौम्यादीनामुपसत्कालकत्वाविकरणम् ।

प्रकरणाविभागे च विप्रतिषिद्धं ह्युभयम् ॥ ५ ॥

(धू०) ॥

राजसूये उपसदः प्रकृत्य श्रूयते, पुरस्तात् उपसदां
सौम्येन प्रचरन्ति, अन्तरा त्वाष्ट्रेण, उपरिष्ठात् वैष्णवेन
इति । तत्र सन्देहः, किम् उपसदङ्गं सौम्यादयः, उत
उपसत्कालाः ? इति । उपसदङ्गम् इति ब्रूमः । कुतः ? ।
उपसत्संयोगस्य श्रुतत्वात्, कालविधौ सति लक्षणा स्यात्,
तस्मात् उपसदङ्गम् इति ।

ननु कालवत् अङ्गम् भविष्यति, तथा सति उभयम्
अनुगृह्येत, उपसत्संयोगश्च, पुरस्तात् इति च कालाभि-
धानम्, उपसच्छब्दसंयोगात् उपसदङ्गता भविष्यति, पुर-
स्ताच्छब्दसामर्थ्याच्च पूर्वादिषु प्रयोगः इति । उच्यते,
विप्रतिषिद्धं हि उभयं, न शङ्कोति उपसदाम् इत्येष शब्दः,
सौम्यादींश्च विशेष्यम्, एकजिह्वं वाक्ये, पूर्वादींश्च, भिद्येत
हि तथा वाक्यम् । तस्मात् न कालवत् अङ्गम् ।

अपि वा कालमात्रं स्याद्दर्शनादिशेषस्य ॥ ६ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पत्रव्यावृत्तिः । कालमात्रं स्यात्, न
अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः । कुतः ? । अदर्शनादिशेषस्य, न
अन्यैः कालाभिधानैः अथ कश्चित् विशेषो लक्ष्यते, आग्नि-
माद्यतात् सर्वम् अनुयाजैश्चरन्ति इत्येवमादिभिः, अत्रापि

हि सोम्यादयो विहिता ऋषसदोऽपि, इदम् आनुपूर्वम्
अविहितम्, तत् विधीयते । तस्मात् कासमाचम् इति ।
(४।४।३ अ०) ।

अनन्यहेमानां साङ्गप्रहायणीत्यादिभिरुच्यम् ।

फलवद्दीप्ताहेतुत्वादितरस्य प्रधानं स्यात् ॥ ७॥

वैश्वदेवीं साङ्गप्रहायणीं निर्वपेत् ग्रामकाम इति ।
तत्र ग्रामनहोमा ग्रूयन्ते, ग्रामनस्य इति तिस्र आहुती
र्जुहोति इति । अत्र सन्देहः, किम् समप्रधानभूता आ
ग्रामनहोमा साङ्गप्रहायणीत्या, उत अहम् तस्याः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? समप्रधानभूता इति । कुतः ? । तुल्यहेतु-
त्वात् इतरस्य, तुल्य हि यजिमन्त्रम् । ननु अफला होमा ।
उच्यते, ग्रामकामः इति अत्र अनुपपद्यते । तस्मात् सम
प्रधानभूता इति ।

एवं प्राप्ते ग्रूयन्, फलवत् वा उल्लेखेन तुल्यत्वात् इतरस्य
प्रधानं स्यात्, न चैतदस्ति, समप्रधानभूता होमा इत्या
इति, फलवत् हि अफलस्य प्रधानम्, फलवती चेष्टि-
अफला होमा ।

ननु उल्लेखम्, अनुपपन्नो भविष्यति, इति । उच्यते, न
अनुपपन्नं प्राप्नोति । कुतः ? ॥ व्यवायात्, तदुक्तं, (२ । १ ।
४८ सू०) व्यवायात् न अनुपपन्नं इति । केन व्यवायः ? ।
परिधिमन्त्रैः, उग्रोऽप्युपसर्गः । देवेभ्यः प्रोऽहं सज्जातेषु

भूवासं प्रियः सजातानाम् उग्रयेत्ता वसुवित् इत्येवमा-
दिभिः, एतान् अनुक्रम्य, आमनस्य इति तिस्र आहुती-
र्जुहोति इत्यामनन्ति । तस्मात् साङ्ग्यहायस्या अङ्गम्
आमनहोमाः इति । (४ । ४ । ४ अ०)

दधियग्रस्य नित्यताधिकरणम् ।

दधियग्रो नैमित्तिकः श्रुतिसंयोगात् ॥ ८ ॥

(१ म पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, यां वै काञ्चित् अश्वयुषं यजमानस्य
देवतामन्तरितः, तस्या आह्वयेत्, यत् प्राजापत्यं दधियग्रं
गृह्णाति, शमयत्येवैनाम् इति । तच्च मन्दिहः, किं नित्यो
दधियग्रः, उत नैमित्तिकः ? इति । किं प्राप्तम् ? दधि-
ग्रो नैमित्तिकः स्यात् श्रुतिसंयोगात्, देवतान्तराये
निमित्ते श्रूयते, न च नित्यः अन्तरायः । तस्मात् नैमि-
त्तिकः इति ।

नित्यश्च ज्येष्ठशब्दात् ॥ ९ ॥ (२य पू०)

यदुक्तम् नैमित्तिकः इति, तत् गृह्यते, किन्तु नित्यश्च ।
कृतः ? । ज्येष्ठशब्दात्, ज्येष्ठशब्दो भवति, ज्येष्ठो वा एष
यहाणां यस्य एष गृह्यते, ज्येष्ठानेव गच्छति इति, ज्येष्ठ-
शब्दश्च प्राधान्ये प्राप्त्ये वा स्यात्, एष प्रथमः, न प्रधानम् ।
यदि नित्यः, एवं प्रथमत्वात् सपश्यते, न जातु चलाचलं

हि प्रयच्छन्ति । तस्मात् नित्यं नैमित्तिकं इति, विनापि
निमित्तेन प्रहीतम्, निमित्तेनापि पुनर् इति ।

सार्वरूप्याच्च ॥ १० ॥ (यु०)

सर्वरूपता च यूयने संपेयां वा एतदेवानां रूपं यदेव
प्रहीतं यच्च एव गृह्यते सर्वास्त्रेयं रूपानि पशूनाम् उप
तिष्ठन्ते इति, न हि देवतारूपम् अस्माकं क्षिप्रिदन्यत्
प्रयत्नम् अथ पतो नित्यं वा । तस्मात् अपि नित्यं
नैमित्तिकं इति ।

नित्यो वा स्यादर्धवादस्तयो कर्मस्थसम्बन्धा-
द्वद्वित्वाच्चान्तरायस्य ॥ ११ ॥ (सि०) ॥

यदुक्तम्, नित्यो नैमित्तिकं इति, तच्च, नित्यं एव
स्यात्, ज्येष्ठगर्भात् सार्वरूप्याच्च । यदुक्तं, देवतान्तराये
निमित्ते यूयते इति न देवतान्तरायो निमित्तत्वेन
सम्यते । तयो (अध्वर्युयजमानयो) कर्मणि अन्तरायेषु
असम्बन्धात्, न हि एतत् यूयते, अध्वर्युणा देवता अन्त
रितया यजमानेन वा इति, अनित्यो हि अन्तरायः ।
न च एवं गम्योऽस्ति, अन्तराये सति दधिप्रहीतं प्रहीतम्
इति विनैव संयोगेन, दधिप्रहृष्टं ग्रहणम्, अन्तरायसमा-
धानं त्वस्य प्रयोजनम् इति तदेतत् नित्यं वा ग्रहणम्,
अनित्यं प्रयोजनम् । नित्यं गृह्णीयात् अनित्यम् अन्तरायं
समाधातुम् इति न अवकल्पते, तच्च प्रयोजने अनित्यत्वात्
अद्वये नित्यं वा न्युतिर्माध्यते, अर्थवादत्वे तु न माध्यते, न

हि तत् अन्तराय समाधातुम् गृह्यते, अन्यदेव प्रयोजनम्
अस्यास्ति इति प्रशंसितुम् अभिधीयते । दधिग्रहस्य तु
सीमाङ्गतैव प्रयोजनम् इति ।

भङ्गित्वाच्च अन्तरायस्य, भङ्गी च अन्तरायोऽनित्यो
नित्यप्रशंसार्थं सङ्गीत्यते । तस्मात् न एव दोषः, नित्य
एव दधिग्रहः इति । (४।४।५ अ०) ।

वैश्वानरस्य नैमित्तिकत्वाधिकरणम् ।

वैश्वानरश्च नित्यः स्यान्नित्यैः समानसङ्ख्यात्वात् ॥

१२ ॥ (पृ०) ॥

अस्ति अग्निः, य एवं विद्वानग्निश्चिनुते इति । तत्र
अग्र्यते यो वै संवत्सरसुख्यमभृत्वाग्निश्चिनुते, यथा सामि-
गर्भो विषयते, तादृगेष तदार्त्तिमार्च्छेत्, वैश्वानर इादश-
क्षपात् पुरस्तात् निर्वपेत्, संवत्सरो वाग्निर्वैश्वानरो, यथा
संवत्सरमाह्वा काले आगते विज्यासते, एवमेव संवत्सर-
माह्वा काले आगतेऽग्निश्चिनुते नार्त्तिमार्च्छेत् इति, एषा
वाग्नेः प्रिया तनूर्यत् वैश्वानरः, प्रियानेवास्य तनून्मयश्च
इति । तत्र सन्देहः, किं नित्यो वैश्वानरः, अथ नैमि-
त्तिकः ? इति । किं प्राप्तम् । अत्रापि नित्यः एव । अर्थ-
वादः, सुख्यस्य संवत्सराभरणेन कृतो दोषः, वैश्वानरस्य
विहृत्यते इति, नित्यैः वास्य समानसङ्ख्यात्वं भवति, त्रींशो-
तानि हवींषि भवन्ति, त्रय इमे लोका एषां लोकानामारो-
चाय इति, लोकानां त्रिंशो सामान्य नास्ति । यदि यथा

सोका नित्या वऽ एवम् इमानि इधोऽपि नित्यानि धीणि,
एव सोके सस्तवो घटने । तस्मात् नित्यो वैश्वानरः
इति ।

पक्षे वोत्पन्नसंयोगात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

उत्पन्नस्य निमित्ते उभ्याभरणे निघातेन संयोग न
असंयुक्तस्य उत्पन्नस्य दोषनिर्घातप्रयोजनता, तस्मात् इह न
दधिप्रत्ययत् विरोधोऽस्ति, तेन न अर्थवाद, नैमित्तिक
इति ।

अथ यदुक्तं, सोके समानगुणत्वं नित्यत्वात् उप
पद्यते, न अन्यथा इति । तत्र ब्रूम, वित्त्वोक्तोक्तानां
इतिषा च सामान्यात् अर्थवादो भविष्यति इति । (४४
६ प०) ।

वदन्तिः नैमित्तिकनिमित्तकत्वं

अद्वैतः पूर्ववत्त्वात् ॥ १४ ॥ (पू०) ॥

अद्वैतः अस्मि, य एव विद्वान् अग्निप्रिभुने इति । तत्र
यूयते, संवत्सरो या एनं प्रतिष्ठाये शुद्धिं याऽऽज्जिच्छित्वा न
प्रतिष्ठति पञ्च पूर्वापितयो भवन्ति, अथ पठोद्विती
प्रिभुने इति । तत्र सन्देहः किं योऽयं नित्य एवाग्निः स
एवायं पद्वैतः उच्यते, उत एकचित्तिको नैमित्तिकः ?
इति । किं प्राप्तम् ? तस्मिन् एव नित्ये अग्नेः पठो चिति
रेषा विधीयते, नित्यायानेव वदन्तिः सौम्योऽर्थवादः, योऽपि

न प्रतिष्ठार्हः, सोऽप्यनया षष्ठ्या चित्या प्रतिष्ठातुमर्हति
इति चित्तिप्रशंसा । किमर्थमेवं वर्ण्यते ? । षष्ठीशब्दश्रव-
णात्, षष्ठां हि पूरणी षष्ठी, एकस्या हि चित्तौ षष्ठीशब्दः
न सामञ्जस्येन स्यात् । तस्मात्, षट्चित्तिकः अग्निर्नित्यः
इति ।

ताभिश्च तुल्यसङ्ख्यानात् ॥ १५ ॥ (यु० १) ॥

ताभिश्च पूर्वाभिरस्याः तुल्यवत् प्रसङ्गानं भवति ।
कथम् ? । इयं वाव प्रथमा चितिः, ओषधयः पुरीषम् ।
अन्तरीक्षं वाव द्वितीया चितिः, वयांसि पुरीषम् । असौ
वाव तृतीया चितिः, नक्षत्राणि पुरीषम् । सप्तौ वाव
चतुर्था चितिः, दक्षिणा पुरीषम् । यजमानो वाव पञ्चमी
चितिः, प्रजाः पुरीषम् । संवत्सरो वाव षष्ठी चितिः,
ऋतवः पुरीषम् इति, तुल्यानां च तुल्यवत् अनुक्रमण
भवति, यथा, देवा ऋषयो गन्धर्वाः तेऽन्यत आसन् ।
असुरा रक्षांसि पिशाचाः तेऽन्यत आसन् इति, तुल्यवच्च
अमूर्षां चित्तीनाम् अनुक्रमणम् अनया षष्ठ्या । तस्मात्
एतया, तत्तुल्यया भवितव्यं, यदि च यस्मिन् एव क्रतौ
ताः, तस्मिन् एवैषा, ततः एताभिः तुल्या । तस्मात् अपि
एव नित्योऽग्निः षट्चित्तिकः इति ।

अर्थवादोपपत्तेश्च ॥ १६ ॥ (यु० २) ॥

अर्थवादश्च भवति, षट्चित्तयो भवन्ति, षट् पुरी-
क्षाणि, तानि द्वादश सम्पद्यन्ते, द्वादश मासाः संवत्सरः,
संवत्सर एव प्रतितिष्ठति इति, तत्, एकचित्तिके अग्नी

न सामान्येन वचनं भवति । तस्मात् निय एव पद-
चितिक ।

एकचितिर्वा स्यादपहन्ते हि चोद्यते निमित्तेन ॥
१७ ॥ (मि०) ॥

एकचितिर्वा (नैमित्तिक) स्यात् । कुत ? । अपहन्ते
हि यागे चोद्यते, अप्रतिष्ठया निमित्तेन, यो न प्रति-
तिष्ठति, तस्य एषा चिति उच्यते नैमित्तिकी, सा न नित्या
भवितुमर्हति ।

अपि च अपहन्ते यागे चोद्यते सा, न वर्त्तमाने भवि-
तुमर्हति । ननु, चित्वा इति वचने निर्वृत्ते, न यागे ।
उच्यते, नैतत् पदार्थे निर्वृत्ते चित्वा इति, किं तर्हि ?
वाक्यार्थे, अग्निं चित्वा इति अग्रे वचनेनार्थम् अभि-
निर्वच्य इति, कृते च यागे वचनेन अग्ने अर्घ्या निर्वर्त्तितो
भवति, न अन्यथा । पृथीग्यद्वय, पञ्च पूर्वायितय उक्ता,
ता अपेक्षावकस्थिष्यते, तस्मात् निर्वृत्ते यागे इत्युच्यते ।
तस्मात् वचनात् एकचितिः अग्निः ।

विप्रतिषेधात्ताभिः समानसङ्ख्यात्वम् ॥ १८ ॥

(आ० नि०) ॥

इयो सूत्रयो इदम्, उत्तरम् ताभिर्युक्त्यसङ्ख्यानात्
अर्घ्यवादीषपक्षेय इति । ताभिः नित्याभिः समानसङ्ख्यात्व-
मविष्यति, अर्घ्यवादस्य उपपक्षान्ते, पञ्च पूर्वायितयो भवन्ति,
याभिरसौ चितिभिः न प्रतितिष्ठते, अथेयं पृथी प्रति-
ष्ठार्थम् इति । तस्य सप्तरीषा अपेक्ष्य द्वादशत्वेन सप्तरीषो

अविद्यति । विप्रतिषेधात् एकस्य, षट्सङ्ख्याया हादश-
सङ्ख्यायाश्च इति । अतुल्यानामपि तुल्यवत् अनुक्रमणं
भवति, यदा, देवा मनुष्याः पितरः तेऽन्यत आसन् इति ।
(४ । ४ । ७ अ०)

— — —

पिण्डपितृयज्ञस्यानङ्गताधिकरणम् ।

पितृयज्ञः स्वकालत्वादनङ्ग स्यात् ॥ १६ ॥ (सि०)

अस्मिन् अमावास्यायाम् कर्मणि पितृयज्ञः, अमावास्यायाम्
अपराह्णे पिण्डपितृयज्ञेन चरन्ति इति, तच्च संशयः, किम्
अमावास्यायाम् कर्मणः पिण्डपितृयज्ञोऽङ्गम्, उत अनङ्गम् ?
इति । किम् प्राप्तम् ? अङ्गं, फलवत्तन्निधानात् निष्कृत्य-
वचनाच्च ।

आह, ननु फलवत्तन्निधावफलं तदङ्गं भवति, फलवच्च
इदं कल्पेयत्तं स्वर्गेण इति । उच्यते, सत्यम्, अमावास्यायै-
कवाक्यत्वात् न शक्यः स्वर्गः कल्पयितुम् इति । आह,
फलवचनत्वात् न कर्मणा एकवाक्यत्वं सम्भवति इति ।
उच्यते, लक्षणायापि तावत् कर्मैकवाक्यता सम्भवति । स्वर्गे
कल्पेयं न लक्षणा, न श्रुतिः । एवं च आमनन्ति, यत्
पितृभ्यः पूर्वेषुः करोति, पितृभ्य एतत् यज्ञं निष्क्रीय यज-
मानो देवेभ्यः प्रतनुते इति अमावास्यां प्रति निष्क्रीय तुम् च
श्रूयते, तस्मात् तदङ्गभूतम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, पितृयज्ञः स्वकालत्वात् अनङ्गं स्यात्,
अनङ्गभूतः पिण्डपितृयज्ञः । कस्मात् ? स्वकालत्वात्,

सम्यग्भाविहितेन कालेन यस्य सम्बन्धः, न कर्मणा सचि-
तेन इति, यथा, द्यौर्पूर्णमासाभ्याम् इष्टा सोमेन यजेत
इति, यथा, तदेतत् पुरस्तात् उपसदा सोम्येन चरन्ति इति
न, काले एवायं सुख्य ग्रन्थो न कर्मणि, कर्मणि सचया,
श्रुतिश्च सचयाया बलीयसी । यद्य उक्तं सचयया कर्म-
वाक्यता भविष्यति इति, तत्र न । कस्मात् ? । अनुवादे
हि सचया न्याय्या, न विधौ, विधिष्यत्, तस्मात् न
यमावाप्ताकर्मणा सम्बन्धः, एकस्मिन् काले हे कर्म्येणो
परस्परिवासम्बन्धे इति ।

तुल्यवच्च प्रसङ्गानात् ॥ २० ॥ (यु० १)

तुल्यवच्चान्ये प्रधाने प्रसङ्गायते, चत्वारो वे महा-
यज्ञा अग्निहोत्रं, द्यौर्पूर्णमासो, ण्योतिष्ठोऽन, पिण्डपितृ-
यज्ञः इति मद्यायमे तुल्यवत् प्रसङ्गायते, आस्य महा-
यज्ञता स्यात् अन्यतः कल्पताया ? तच्चादनङ्गम् ।

प्रतिषिद्धे च दर्शनात् ॥ २१ ॥ (यु० २)

इतश्च अनङ्गम्, प्रतिषिद्धे आभावाच्चे पिण्डपितृयज्ञ-
दर्शयति, पौर्णमासोमेन यजेत आदध्ययान्, न यमा-
वाप्ता, यथा भ्रातृव्यम् यमापाजया यजेत, पिण्डपितृ-
यज्ञेनैव यमावाप्तायां प्रीणाति इति, यगत्वानमावा-
प्तायां पिण्डपितृयज्ञः दर्शयति, तदनङ्गत्वे उपपद्यते,
तस्मात् अपि न यज्ञं पिण्डपितृयज्ञ इति ।

किं प्रयोजनं विन्वाया ? । यदि पौर्णमासानाधानं
ततः अनसरावाभमावाप्तायां न कियते, यथा पूर्वपक्षः ।

यथा तर्हि सिद्धान्तः, तथा कर्त्तव्यः । इदम् अपरं प्रयो-
जनं, कुण्डपायिनामयने मासमग्निहोत्रं जुहोति, मास-
दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति, यथा पूर्वः पक्षः, तथा
अर्त्तव्यः पिण्डपितृयज्ञः । यथा सिद्धान्तः, तथा न कर्त्तव्यः
इति । श्लोकमपि उदाहरन्ति ।

प्राधान पौर्णमास्या चेष्टते दर्शं करिष्यते ।

अनङ्गं पितृयज्ञयेत् तत्रैव न करिष्यते ॥

इति । (४ । ४ । ८ अ०)

— —

रमनायाः यूपान्नताधिकरणम् ।

पश्वङ्गं रमना स्यात्तद्वागमे विधानात् ॥ २२ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, आश्विनं गृहं गृहीत्वा त्रिवृता
यूपं परिवीथ आग्नेयं सवनीय पशुम् उपाकरोति इति ।
तत्र संशयः, किं पश्वङ्गं रमना, उत यूपान्नम् ? इति ।
किं प्राप्तम् ? पश्वङ्गम् । कुतः ? । तद्वागमे विधानात्
पश्वङ्गमे हि विधीयते, पशुना अस्याः सम्बन्धः उत्पत्ति-
वाक्ये श्रूयते, परिव्याण कृत्वा उपाकरोति पशुं नान्यथा
इति । एव श्रुतिर्भवति, कालवचने लक्षणा स्यात्, परि-
व्याणिन कालो लक्ष्येत इति ।

यूपान्नं वा तत्संस्कारात् ॥ २३ ॥ (सि०)

ज्योतिष्टोमे प्रत्यक्षो हि यूपस्य संस्कारः, रमना हि
यां च यावतीं च द्रदिक्को गात्रां यूपस्य लङ्घनयति, द्रदिक्का
च प्रयोजनं यूपस्य । तस्मात् यूपस्य एव द्रदिक्को रमना

स्यात् । द्वितीया च विभक्तिः तत्प्राधान्ये एव भवति, रग
नायां च तृतीया, तृतीया च गुणत्वे तस्या, तस्मात् यूपा
ङ्गम् । यत्तु, तदागमे विधानात् इत्युक्तं, तत्परिहर्तव्यम्,
उच्यते, तदागमे विधानं बाध्यम्, द्वितीया च विभक्तिः
श्रुति प्रत्यक्षं च, बाध्यं बाधेयाताम् इति । यत्तु लक्षणा
इति, श्रुत्यसम्भवे लक्षणापि न्याय्येव ।

अर्थवादस्य तदर्थवत् ॥ २४ ॥ (यु०)

एव च मन्त्रार्थवादोऽर्थवान् भविष्यति, युवा सुवासा
परिवीत आगात् स उ ग्रेयान् भवति जायमान, त
धीरास कवय उन्नयन्ति स्त्राध्वो मनसा देवयन्ते इति
तस्मात् यूपाङ्गम् रमना इति ।

किं प्रयोजनं चिन्ताया । अग्नौ श्रूयते, एकयूपे
एकादश पशवो नियोग्या इति, प्रति पशु रमना कार्या,
यदि पूर्वं पशु । सिद्धान्ते द्वैरग्न्यमेव । श्लोकमपि
सदाहरन्ति ।

पश्वङ्ग रमना चेत् यथेकस्मिन् वष्टुन् नियुज्यते ।

प्रति पशु रमना कार्या यूपे चेत्, द्वैरग्न्य स्यात् ।

इति । (४। ४। ८ अ०)

सर्वे पशवताभिश्चरन् ।

स्वरुद्धाप्येकदेशत्वात् ॥ २५ ॥ (पू०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशु अग्नीषोमीय सोमाङ्गभूतः,
यो दीक्षितो यत् अग्नीषोमीयं पशुमास्रगते इति । तच्च

श्रूयते, स्वरुणा स्वधितिना च पशुमनक्ति इति । तत्र भन्देह, किं यूपाङ्गं स्वरुः, उत पश्वङ्गम् ? इति । किं प्राप्तम् ? यूपाङ्गम् इति ब्रूमः । कुतः ? । एकदेशत्वात्, एकदेशः स्वरुः यूपस्य इति श्रूयते, यूपस्य स्वरुं करोति इति स्वरुमन्त यूप कुर्यात् इत्यर्थः । एवं स यूपो भवति इति, यथा चपालम् ।

निष्क्रयश्च तदङ्गवत् ॥ २६ ॥ (यु०)

यूपाङ्गमिव स्वरुम् निष्क्रयवादो दर्शयति, अपश्यन् ह स्म वै पुरा ऋषयो ये यूपं प्रापयन्ति, सम्भज्य सुवन्ते मन्यन्ते, यज्ञवैशसाय वा इदं कर्म इति ते प्रस्तरं सुव-
निष्क्रयम् अपश्यन्, यूपस्य स्वरुम् अयज्ञवैशसाय इति निष्क्रयश्रवणात् तदङ्गतां विज्ञायते । तस्मात् यूपाङ्गम् इति ।

पश्वङ्गं वार्यकर्मत्वात् ॥ २७ ॥ (सि०)

पश्वङ्गं वा, तस्य हि अञ्जनार्थेन स्वरुणा प्रयोजनं, तथा हि श्रूयते, स्वरुणा पशुमनक्ति इति, तत् अञ्जनं पशोः, स्वरोरुत्पत्तिं प्रयोजयति, यदि तदर्थः एषः स्वरुः, ततो दृष्टं प्रयोजनम्, अथ यूपार्थः, अदृष्टं प्रयोजनं ततः कल्पाम् । तस्मात् पश्वङ्गम् इति ।

भक्त्या निष्क्रयवादः स्यात् ॥ २८ ॥ (आ० नि०)

कया भक्त्या ? । एवमाह, यूपः किलाग्नौ प्रक्षेप्यः, यत् स्वरुः प्रक्षिप्यते, तेन यूपः प्रक्षिप्यते इति स एव निष्क्रय इव भवति, अन्यथा भक्त्या स्तुतिः इति ।

किं भवति प्रयोजनम् ? । एकयूपे एकादश पशवो
 यदा नियुज्यन्ते, तदा एकस्यैव पशो समञ्जन, पूर्वस्मिन्
 पशे । सर्वपां, सिद्धान्ते । श्लोकश्च भवति,
 स्रक्पादमिति चेत् एकस्यैव समञ्जनम् ।
 ब्रह्मामेकयूपत्वे, सर्वेषां तु समञ्जनम् ।
 इति । (४।४।१० च०) ।

—

आधारादीनामङ्गताधिपत्यम् ।

दुर्गपूर्णमामयोरिज्या प्रधानान्यविशेषात् ॥२६॥
 (पु०)

स्तो दुर्गपूर्णमासो, तत्र यूप्यस्ते, पाग्नेयाग्नीषोमी
 योपांशुयाज्ञेन्द्राग्नसान्ध्याम्ययागा, तथा आधाराणां
 ऋभागो, प्रयाजामुयाजा पक्षीसंयाजा, समिष्टयज
 स्विष्टकृत् इति । तत्र सन्देहः किं सर्वे यागा प्रधान
 भूता उत केचित् गुणभूता ? इति । किं प्राप्तम् ? दुर्ग
 पूर्णमासयोषाधत्वा इज्या ता सर्वा प्रधानभूता इति,
 यजेत स्रगैकाम इत्यविशेषेण यागेभ्यः फलं यूप्यस्य
 फलवच्च प्रधानं सर्वे जामी यागा । तस्मात् सर्वे
 प्रधानभूता इति ।

अपि वाङ्मानि कानिचित् येष्वङ्गत्वं न संस्तुति
 सामान्योद्यमिसंस्तव ॥ ३० ॥ (सि०)

अपि वा कानिचित् पश्वानि भवेयुः । कानि पुन

तानि ? । येषु अङ्गत्वेन संस्तुतिः, यथा अभीषू वा एतौ यज्ञस्य यत् आघारौ, चक्षुषी वा एतौ यज्ञस्य यत् आज्य-
भागौ, यत् प्रयाजानुयाजाश्च इज्यन्ते वस्मं वा एतत् यज्ञस्य
क्रियते, वस्मं वा यजमानस्य भ्रातृव्यस्याभिभूत्यै इति ।
अभीषू रयस्याङ्गं, चक्षुषी चक्षुषतः, वस्मं वस्मंवतः,
सामान्यौ हि अभिसंस्तवो युक्तः, यदि च अङ्गानि तानि
संस्तुतानि, ततः संस्तवोऽर्थवान् भवति । तस्मात् अङ्ग-
संस्तुतान्यङ्गानि इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ३१ ॥ (यु०)

एवं च कृत्वा अन्यार्थदर्शनम् उपपन्नं भवति, प्रयाजै
प्रयाजै कृष्णलं जुहोति इति । न च, प्रयाजान् यजति,
न च अनुयाजान् यजति इति च ।

अविशिष्टन्तु कारणं प्रधानेषु गुणस्य विद्यमानत्वात्
॥ ३२ ॥ (आ०) ।

अविशिष्टमेतत् कारणं संस्तवो नाम, आग्नेयादीनाम-
प्यङ्गत्वेन संस्तुतिरस्ति, शिरो वा एतत् यज्ञस्य यदाग्नेयः,
हृदयम् उपांशुयागः, पादावन्नीषीमीयः इति शिरः
शिरस्त्वतोऽङ्गं, हृदयं हृदयवतः, पादौ पादवतः इति
सर्वस्यैव अङ्गत्वेन संस्तुतिः इति सर्वमेव अङ्गं
प्राप्नोति तत् प्रधानं न स्यात्, असति प्रधाने कस्याङ्गम् ?
तस्मात् न एतदङ्गम् इति ।

नानुक्तेऽन्यार्थदर्शनं परार्थत्वात् ॥ ३३ ॥ (यु०)

अथ यदुक्तम्, अन्यार्थदर्शनं परार्थत्वात्, न तस्मात्

भवति, पराव हि तत् वाक्य, न दृग्गमानस्य प्रयाजा-
प्राप्यार्थम् तस्मात् अन्यदस्य प्रमाद्यमन्वेष्टव्यं नुन्यन्तर-
न्यायो वा तस्मिन् अस्ति, सगद्यष्टादर्शनमिव तत्
भवति, संसृतिरप्यस्ति न्याये, अमाधिकेव ।

पृथक् त्वभिधानयोर्निवेश, श्रुतितो व्यपदेशाच्च,
तत्पुनर्मुख्यलक्षणं यत्फलवत्, तत्सन्निधाव-
सयुक्तं तदङ्गं स्यात्, भागित्वात् कारणस्याश्रुत-
स्यान्यसम्बन्ध ॥ ३४ ॥ (आ. नि.)

तु गच्छ पक्षं व्यावर्त्तयति । यदुक्तं, सर्वाणि समप्रधा-
नानि इति, नैतदेव, दर्मपूर्णमासगच्छवाच्यानि प्रधानानि
कर्माणि । कुत ? । फलसंयोगात्, दर्मपूर्णमासगच्छ-
वेभ्यः फलं श्रूयते, दर्मपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत
इति । कानि पुनर्दर्मपूर्णमासगच्छकानि ? । येषां वचने
पौर्णमासी गच्छोऽमावास्यागच्छो वा चान्नेयादीनि तानि ।
ननु अमावास्यागच्छकानां नैव फलं श्रूयते । उच्यते,
पृथक् समुदाययोः नियम एतयोः अभिधानयोः, पौष्णे-
मासी इति च अमावास्या इति च, चिद्वान्नेयादिषु य-
समुदाय, तत्र पौर्णमासीगच्छ, इतरेषु अमावास्या-
गच्छ ।

कथं पौर्णमासी अमावास्या इति च द्विगच्छं श्रूयते ? ।
द्वार्यवत् व्यपदेशाच्च । कथं तद्व्यपदेशः ? । द्विवचननिर्दे-
शात्, दर्मपूर्णमासाभ्याम् इति, एकार्यो च दर्मावास्या-
गच्छो । कथम् ? । दर्मो वा एतयोः पूर्व, पूर्णमास उक्त-

रस्तयोरथ यत् पूर्णमास पूर्वमारभते तत् अथवापूर्वं
प्रक्रियते, दर्शपूर्णमासमारभमाणः सरस्वत्यै चरुं निर्वपेत्,
अरस्वते द्वादशकपालम् अमावास्या वै सरस्वती, पूर्ण-
मासः सरस्वान्, उभावेतौ यथापूर्वं कल्पयित्वा रभते ऋध्ये
ऋध्नोत्येवाधो मिथुनत्वाय इति । तत्र दर्शशब्देन प्रकृत्या
अमावास्याशब्देन ब्रुवन्ने कार्यतां दर्शयति, शक्यतेच चन्द्र-
स्यादर्शनेन अमावास्या दर्शः इति लक्षयितुम्, यथा
चक्षुषोरभावे सति चक्षुषान् इति चक्षुर्भ्यां लक्ष्यते ।
एतस्मात् व्यपदेशाच्च श्रुतितश्च (लोके श्रवणात्) एकार्थताम्
एवाध्यवस्यामः । तत् पुनर्मुख्यलक्षणं यत् फलवत्त्वं, यद-
न्यत् तत्सन्निधौ श्रूयते, तत् तदङ्गम् । कथम् ? इतिकर्त्त-
व्यताकाङ्क्षस्य सन्निधौ श्रूयमाणम्, इतिकर्त्तव्यताविशेषण-
त्वेन परिपूरणसमर्थं तदङ्गम् भवितुमर्हति । अकल्प्य-
माने वाक्यशेषे फल कल्पयितव्यम् स्यात् इति ।

आह, ननु दर्शपूर्णमासफलमेवात्रानुषज्यते । उच्यते,
शक्यमनुषक्तुम्, किन्तु दर्शपूर्णमासवाक्यं साकाङ्क्षमेव स्यात् ।
अन्या अस्य इतिकर्त्तव्यता अश्रुता कल्पेयत । एषामपि
प्रयाजादीनामन्या । कल्पेयत । एतदितिकर्त्तव्यता अव-
गम्यमाना उत्सृज्येत, तेन अङ्गत्वं, कारणं भागीति,
एषाम् अन्येन फलेन सम्बन्धीऽश्रुतः । तस्मात् न सर्वाणि
समप्रधानानि, आधारादीनि गुणकर्माणि इति ।

गुणांश्च नामसंयुक्ता विधीयन्ते नाङ्गेषूपपद्यन्ते ॥

नामविशेषसमुक्ताश्च गुणविशेषा विधीयन्ते, यथा,
चतुर्द्वौत्रा पूर्णमासीमभिमृषेत् पञ्चद्वौत्रा अमावास्याम्
इति सर्वेषु प्रधानेषु, अस्मिन् समुदाये चतुर्द्वौत्रा, अस्मिन्
पञ्चद्वौत्रा इतिविभागाविज्ञानाच्चेदं नोपपद्येत । भवति
चैवन्तत्पक्षक गुणविधानम्, तस्मात् अस्मत्पक्ष एव इति ।
अपि च अङ्गत्वेन आधारादीनां संस्तुतिरुपपत्त्या भवि
ष्यति ।

तुल्या च कारणश्रुतिरन्यैरङ्गाद्विसम्बन्ध ॥

॥ ३६ ॥ (आ०)

अथ यदुक्तम्, आग्नेयादीनामप्यङ्गत्वेन संस्तुतिरङ्गत्वम्
स्थापयेत् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

उत्पत्तावभिसम्बन्धस्तस्मादङ्गोपदेशः स्यात् ॥

३७ ॥ (आ० नि०)

नैष दोषः, प्रधानानामप्येषां सतामुत्पत्त्यापेक्षा गिर
आदिस्तुतिर्भविष्यति इति, जायमानस्य हि पुरुषस्य अये
गिरो जायते, मध्ये मध्य, पद्यात्पादौ, एवमाग्नेयोऽपत
उपांशुयाधो मध्ये, अग्नीषामौय पद्यादिति, एतस्मात्
सामान्यादेशा स्तुति इति ।

तथा चानगार्थदर्शनम् ॥ ३८ ॥ (यु०)

चतुर्दश पूर्णमास्यामाहुतद्वौ ह्यन्ते, अयोदश अमा
वास्यायाम् इति इतरथा च चतुर्दश पूर्णमास्यामाहुतयो
भवेयुः न वा अमावास्यायां अयोदश इति तस्मात्

आग्नेयादीनि प्रधानानि, आधारादीत्यङ्गानि इति सिद्धम् । (४।४।११ प०) ।

ज्योतिष्टोमे दीक्षणीयादीनामङ्गताविकरणम् ।

ज्योतिष्टोमे तुल्यानाविशिष्टं हि कारणम् ॥

३६ ॥ (पृ०)

अस्ति ज्योतिष्टोमो, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र दीक्षणीयादयश्च यागा विद्यन्ते, सौत्ये चाहनि सोमयागः । तत्र सन्देहः, किम् अत्र यागमात्र प्रधानम्, उत सोमयागः ? इति । किं प्राप्तम् ? ज्योतिष्टोमे तुल्यानि सर्वाणि भवेयुः । कुतः ? । अविशिष्टं हि कारण, यागात् फलं श्रूयते, सर्वे चामी यागाः, फलवच्च प्रधानम् । तस्मात् ज्योतिष्टोमे सर्वे यागाः प्रधानम् इति ।

गुणानान्त्युत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धात्कारणश्रुतिस्तस्मात्सोमः प्रधानं स्यात् ॥ ४० ॥

गुणानां तु उत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धो भवति । केषां गुणानाम् ? । ज्योतिषा स्तोमानाम् । कतमेन उत्पत्तिवाक्येन सम्बन्धो भवति ? । ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इति, ज्योतिष्टोमात् यागात् स्वर्गः श्रूयते, न यागमात्रात् । यत्र च ज्योतींषि स्तोमाः, स ज्योतिष्टोमः । कस्य ज्योतींषि स्तोमाः ? । सोमयागस्य इति ब्रूमः एवं हि आम्नायते, कतमानि वा एतानि ज्योतींषि, ये एते

तस्मै स्तोमा विष्टत्पञ्चदशसप्तदशैकविंश एतानि वा
ज्योतीर्षि, तान्येतस्य स्तोमा इति, सोमयागस्य स्तोमा
पञ्च, समभिध्याहारात् पञ्च वा गृहीत्वा चमस वा उच्यते
स्तोत्रम् उपाकरोति इति, ते च स्तोमास्त्रिष्टदादयः ।
कथम् ? विष्टत् पञ्च पवमानं, पञ्चदशान्याज्यानि
इत्येवमादिभिः श्रवणैः ।

तस्मात् त्रिष्टदादिस्तोमस्य सोमयाग स ज्योतिष्टोम
इति । यद्य ज्योतिष्टोम ततः फलं, यतश्च फलं तदेव प्र
धानम् इति । कथं पुनस्त्रिष्टदादयो ज्योतीर्षि ? उच्यते,
भवन्तु वा ज्योतीर्षि मा भूयन् ज्योतिःशब्देन तेषां
उक्तानि । वचनमात्रेणापि शब्दो भवति, विग्रहपतो सच
पार्याम् । अपि च योततेषां दीप्तिकर्मणो ज्योतिःशब्द
सम्भवे, योतते हि ते शब्दे योतयन्ति इति वा न
त्याम । तस्मात् सोमयागो ज्योतिष्टोम स च प्रधान,
गुणभूता दीक्षणीयादयः इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनात् ॥ ४१ ॥

यिरो वा एतत् यज्ञस्य यत् दीक्षणीया इत्येवमादि च
स्त्रिष्टदादयस्ते तथा गुणाय ज्योतिष्टोमविकारे दीक्षणीया
दयो दृश्यन्ते चतुर्विंशतिमानं हिरण्यं दीक्षणीयायां
दद्यात् प्राप्णीयायां द्वे चतुर्विंशतिमाने इति तु सत्यत्वे न
प्रवर्त्तयिष्यन्ते दीक्षणीयादयः । तस्मात् अपि सोमयाग
प्रधानम् इति । (४ । ४ । १२ अ०) ।

इति त्रीयवरस्त्रामिनः कृतो मीमांसाभाष्ये चतुर्थः स्वाध्यायस्य
चतुर्थः पादः । समाप्तयाचमध्यायः ।

पञ्चमे अध्याये प्रथमः पादः ।

—०—

अथ क्रमनियमाधिकरणम् ॥ (वर्णकचयसहितम्) ॥

(श्रुतिवलीयस्वन्यायः) ॥

श्रुतिलक्षणमाजुपूर्व्यं तत्प्रमाणत्वात् ॥ १ ॥

चतुर्थेऽध्याये प्रयोजकाप्रयोजकलक्षणं वृत्तं, तन्न प्रस-
क्तव्यम्, इह इदानीं क्रमनियमलक्षणम् उच्यते, तत् श्रुत्य-
र्थपाठप्रवृत्तिकाण्डमुखैर्वक्ष्यते, श्रुत्यादीनान् च बलाबलम् ।
आदितस्तु श्रुतिक्रमश्चिन्त्यते, किं यथाश्रुति पदार्थानाम्
क्रम आस्थेयः, उत अनियमेन ? इति । किं प्राप्तम् ?
एकत्वात् कर्तुः, अनेकत्वाच्च पदार्थानाम्, अवश्यभाविनि
क्रमे लाघवात् प्रयोगप्राप्तिभावाच्च अनियमः इत्येव प्राप्ते
ब्रूमः ।

श्रुतिलक्षणम् आजुपूर्व्यं तत्प्रमाणत्वात् इति, श्रुति-
रहणम् अक्षराणां, तन्निमित्तं यस्य क्रमस्य, स साधुः
क्रमः, श्रुतिप्रमाणका हि वैदिका अर्थाः, नैषामन्यत्
प्रमाणमस्ति (१ । १ । २ सू०) इत्युक्तम् । किम् इह
उदाहरणम् ? । सत्रे दीक्षाक्रमः, ये ऋत्विजस्तै यज-
मानाः इति उक्ता, तेषां दीक्षाक्रमे विधत्ते, अध्वर्युर्गृह-
पति दीक्षयित्वा ब्रह्माण दीक्षयति, तत उद्गातार, ततो
होतारं, ततस्तं प्रतिप्रस्थाता दीक्षयित्वा अर्द्धिनो दीक्ष-
यति, ब्राह्मणाच्छेसिनं ब्रह्मणः, प्रस्तोतारम् उद्गातुः,
मैत्रावरुणं होतुः, ततस्तं नेष्टा दीक्षयित्वा तृतीयिनो

दीक्षयति, चाम्नीधं ब्रह्मण, प्रतिहर्त्तारम उद्धातु, प्रच्छा
याक होतु । ततस्तमुवेता दीक्षयित्वा पदिनो दीक्ष
यति, पोतारं ब्रह्मण, सुब्रह्मण्यम् उद्धातु यावन्मुत होतु ।
ततस्तमन्यो ब्राह्मणो दीक्षयति, ब्रह्मचारी वा चाचार्यं
प्रेषित इति । अनियमेन क्वन कर्त्तव्यो, यथा पुत्र
पत्र । यथा तर्हि सिद्धान्त एव एव क्रम कर्त्तव्य
इति ।

तत्र चाह, अन्याय्य श्रुतिवचनम् इति । उच्यते,
किमय न साधु ? । न, न साधु इति ब्रूम । न्याय्य
तर्हि । न ब्रूम, न साधु क्रम इति, किं तर्हि ? उक्तं
पुनर्वचनमन्याय्यम् इति । उच्यते, साधार्यचनं बहुधा
प्युच्यमानं न्याय्यमव, प्रसाधोन्तु सकृदप्यन्याय्यम् । चाह,
सकृद्वचनं प्रातस्त्य पुनर्वचनं न प्रयोजनमस्ति इति ।
उच्यते, भवति अप्रस्मरणम् अपि प्रयोजनम् इत्युक्तम् ।
उत्तिकारणं तत् कायम् इति चेत् । सूत्रकारस्याप्यविशेषा
उत्तिकारेण । १म वर्षकम् ।

अथ वा अत्रान्तमेव इदम् तत्र हि अन्य एव संगयो
विचारो निषेधः, श्रुतिप्रमाणको धन, अन्यप्रमाणकः ?
इति संगयः । प्रत्यक्षादीनाम् अभिगम्य निमित्तत्वात् न
तत्प्रमाणकः, अतीन्द्रियत्वाद्योदनाल्लक्षण इति विचारः ।
योदनाल्लक्षण एव इति निर्णयः । इह तु सिद्धे तत्प्रामाण्ये
स्वरूपकारकमस्य साधुत्वावधारणम् । २य वर्षकम् ।

अथ वा श्रुतिविचारोऽयं, किं पदार्था कर्त्तव्या ?
इति विधानम्, किं वा क्रमो विधीयते ? इति । अत्र

कार्यविधानानुपपत्तेः क्रमे अनुनादः पदार्थानां विधिः ।
 अवदानवाक्येभ्यः, पदार्थविधानं श्रुत्या, क्रमविधानं
 वाक्येन, तस्मात् न क्रमो विधीयते इति पूर्वः पक्षः । ननु
 अवदानवाक्येषु क्रमो विधीयते । सत्यं विधीयते, पाठेन,
 न श्रुत्या, ये ऋत्विजस्ते यजमानाः इति तु, दीक्षायाः प्राप्त-
 त्वात् क्रमविधानार्थां श्रुतिः इति सिद्धान्तः । तस्मात्
 अपुनरुक्तम् इति । इयं वर्णकम् । (५ । १ । १ अ०)

क्रमस्य क्वचिदार्थिकत्वाधिकारणम् ।

अर्थाच्च ॥ २ ॥

किम् एष एव उत्सर्गः ? । सर्वत्र श्रुतिवशेनैव भवितु-
 मर्हति इति, उक्तं हि, चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः (१ । १ ।
 २ सू०) इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, अर्थाच्च सामर्थ्याच्च क्रमो विधीयते
 इति, गुणभूतो हि पदार्थानां क्रमो भवति, यद्य यस्य
 निर्वर्त्यमानस्य उपकरोति, स तस्य गुणभूतः, यस्मिन्चा-
 श्रीयमाणे पदार्थः एव न सम्पद्यते, न स गुणभूतः,
 विनापि तेन, न वैगुण्यम् । एवं प्रत्यक्षः क्रमस्य गुण-
 भावो यत्र, तत्र अर्थेन स एवाश्रयितव्यः, यथा जाते वरं
 ददाति, जातमञ्जलिना गृह्णाति, जातमभिप्राणिति इति
 अर्थात् पूर्वमभिप्राणितव्यम् ततः, अञ्जलिना गृहीतव्यः,
 ततो वरो देयः इति, तथा विमोकः पूर्वमान्नातः, पश्चा-
 त्तद्योगः, अर्थात् विपरीतः कार्यः । याज्यानुवाक्ये तु

विपर्ययेण चास्मात् विपर्ययेण कर्त्तव्यो । न यत्र पाठक्रमो
मीयते यतो देवतोपसृष्टणार्थाऽनुवाक्या प्रदानार्था
याज्या । अग्निहोत्र जुहोति इति पूर्वमास्मात्तम् घोदन
यजति इति पश्चात् पशुभवात् पूर्वमोदन पक्षस्य ।
प्रेषप्रेषार्थांस्तु विपर्ययेण चास्मात्तो, तो च विपर्ययेण
कर्त्तव्यो । (५ । १ । २ अ०)

क्रमस्य ऋषिदत्तियमादिपरिचयः ।

अनियमोऽन्यत्र ॥ ३ ॥

अन्यस्मिन् विषये क्रमस्य नियमो नास्ति, यथा दर्शपूर्ण
मासयोर्याजमानानां प्रयाजानुमन्त्रणादीनाम् नानाया
खान्तरसमास्त्रातानां वसन्तसन्तानाम् प्रीषामि इत्येवमा
दीनाम्, एको मम इत्येवमादीनाम् । (५ । १ । ३ अ०)

क्रमस्य ऋषित पाठानुमादिगादिपरिचयः । (पाठक्रमन्यायः)

क्रमेण वा नियम्येत क्रत्वेकत्वे तद्गुणत्वात् ॥ ४ ॥

(सि०)

दर्शपूर्णमासयोराम्नात, समिधो यजति तनूनपातं
यजति इहो यजति वर्हिष्यजति स्नाष्टाकारं यजति इति ।
तत्र संशयः, किम् अनियतेनैव क्रमेण एषाम् अनुष्ठानम्,
उत, य पाठक्रमः स एव नियम्येत ? इति । किं प्राप्तम् ?
नियमकारिणः शास्त्रस्याभावात् अनियमः इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, क्रमेण एव नियम्येत एकस्मिन् कृती इति । कुतः ? । तद्गुणत्वात् तद्गुणत्वं हि गम्यते पदार्थानाम्, यथा, स्नायात्, अनुलिम्पेत्, भुञ्जीत इति च क्रमेण अनुष्ठानम् अवगम्यते, वाक्यात् पदार्थानाम् । यथा चादृष्टार्थेषु उपदिश्यमानेषु, कश्चित् ब्रूयात्, देवाय धूपो देयः, पुष्पाण्यवकरितव्यानि चन्दनेनानुलेप्तव्यः उपहारोऽस्मै उपहर्त्तव्यः, एव कृते देवस्तुष्यति इति । तमन्यः प्रतिब्रूते, नैतदेव, न प्रथमं धूपो दातव्यः, प्रथमं पुष्पाणि अवकरितव्यानि इति । एव मन्यते, धूपदानस्य प्राथम्यम् अनेन उक्तम् इति । तस्मात् वाचनिक एषाम् एष क्रमः इति ।

अशाब्द इति चेत्, स्याद्वाक्यशब्दत्वात् ॥ ५ ॥

(आ०)

इति चेत् पश्यसि, अथैवं गम्यमाने अशाब्दः एव क्रमः । कथं ? । पदार्थपूर्वको वाक्यार्थः, पदेभ्यश्च पदार्था एव अवगम्यन्ते, न क्रमः । स्यात् एतदेव, यदि पदार्थानाम् समूहस्य अवगमं प्रत्यायकम् अर्थस्य स्यात्, न तु समुदायः प्रत्यायकः, इत्युक्तं तद्भूतानां क्रियार्थेन समान्नायः (१ । १ । २५ अ०) इत्यत्र । तस्मात् क्रमस्य वाचकशब्दाभावात् व्यामोह एष क्रमोऽवगम्यते । एवं चापूर्वासत्तिरनुग्रहीष्यते, इतरथा सापि विप्रकृष्येत घटीयन्त इव । दर्शयिष्यति च, हृदयस्याग्रेऽवद्यति, अथ जिह्वायाः, अथ वक्षसः इति, यदि नियामकः पाठक्रमः, ततो न विधातव्यमेतत्, नियामके हि पाठक्रमे पाठक्रमात् एव प्राप्नुयात् ।

अर्थकृते वानुमान स्यात्, कृत्वैकत्वे परार्थत्वात्
स्वेन त्वर्थेन सम्बन्धः, तस्मात्स्वशब्दमुच्येत ॥ ६ ॥

(आ० नि०)

एकस्मिन् कृताधिकत्वात् कर्तुं, अनेकस्मिन् पदार्थेऽर्थ
लेशत्वात् क्रमस्य तत्र एव एव क्रमो नियम्येतानुमानेन ।
कुत ? । परार्थत्वात् वेदस्य, परार्थो हि वेदो यद् यत्
अनेन शक्यते कर्तुम्, तस्मै तस्मै प्रयोजनाय एव समाग्रा
यते शक्यते च अनेन पदार्थो विधातुम्, शक्यते च क्रिया
काले प्रतिपत्तुम् । तस्मात् वेद पदार्थाय विधातुम् उपा
देय, क्रियाकाले च प्रतिपत्तुम्, न शक्यते विशेष, विधा
तुमयं समाग्रायते, न प्रतिपत्तुम् इति, अगम्यमाने विशेषे
उभयार्थम् उपादीयते इति गम्यते । प्रतिपत्तुम् च अनेन
क्रमेण शक्यते, नान्येन, अतएव च कृत्वा पाठक्रमोपधारि,
विनष्ट इत्युच्यते, इतरथा हि, यत् यस्य प्रयोजनं, तस्मिन्
निर्वर्त्तमाने एव किं नष्ट स्यात् ? अदृष्टं कल्पेत्, तत्र
अन्यायं दृष्टे सति । तस्मात् स्वगच्छ क्रम, य एव पदा
र्थानां वाचक शब्द, स एव क्रमस्यापि ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ७ ॥ (यु०)

एव च अन्यार्थं दर्शयति, व्यत्यस्तस्य तस्या उपदधाति ।
व्यत्यस्त पोद्गमिन शसति । आग्निनी दग्मो गृह्यते, त
द्वतीयं जुहोति इति, यदि अनियमेन उपधानं शंसनं च
व्यत्यस्तवचनम् अनर्थकं स्यात् न हि, कथञ्चित् व्यत्यास
इति तथा आग्निनस्य द्वितीयस्य होमानुवाद् न अथक

लप्येत, यदि पाठक्रमेण नियमः इति । तथा, अभिचरता
प्रतिलोमं होतव्यम्, प्राणानेव अस्य प्रतीचः प्रतियौति
इति क्वचित् प्रतिलोमं विदधदनुलोमं दर्शयति, तदुपपद्यते
यदि पाठक्रमेण प्रयोगः, इतरथा, सर्वमनुलोमं स्यात्,
प्रतिलोमदर्शनं नोपपद्येत । तथा चतुर्थोत्तमयोः प्रति-
समानयति इति उक्ते सति, अतिहायेडो बर्हिः प्रतिसमा-
नयति इति उच्यते, तेन बर्हिषः चतुर्थतां दर्शयति, सा
पाठक्रमे नियामकेऽवकल्पते । (५ । १ । ४ अ०)

क्रमस्य क्वचित् प्रथमप्रवृत्त्यनुसारिताधिकरणम् । (प्रावर्त्तिकक्रमन्यायः) ।

प्रवृत्त्या तुल्यकालानां गुणानां तदुपक्रमात् ॥

८॥ (सि०)

वाजपेये सप्तदश प्राजापत्यान् पशून् आस्रभते इति,
श्रूयते । तेषु पशुषु चोदकप्राप्ताः प्रोक्षणादयो धर्माः, तत्र
प्रथमः पदार्थो यतः कुतश्चिदारब्धः, द्वितीयादिषु भवति
संशयः, किं तत एव द्वितीयोऽपि पदार्थ आरब्धः, उत
द्वितीयादिषु अनियमः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
नियमकारिणः आस्रस्याभावात् अनियमः इति ।

एवं प्राप्ते, ब्रूमः, यतः पूर्वं आरब्धः, तत एव द्विती-
यादयोऽपि पदार्था आरब्धव्याः इति । कुतः एतत् ? ।
तदुपक्रमात्, सर्वे हि पदार्था प्रधानकालात् न विप्रक्र-
ष्टव्या, प्रधान हि चिकीर्षितं, कृतं वा तेषां निमित्तं सह-
। वचनं हि भवति पदार्थे सह प्रधानं कर्तव्यम् इति, बहु-

पदार्थसमानानात्, अवश्यम्भावी विप्रकर्षः, तथापि तु यावद्विनाशवद्विनाशकं पदार्थं कर्तुं न, तावद्विनाशवधानमवश्यं कर्तव्यम्, ततोऽभ्यधिकेन न व्यवधातव्यम् इति, यदि द्वितीयं पदार्थमन्यत आरभेत ततोऽधिकैरपि व्यवधात् तथा प्रयोगवचनं बाधेत । ननु तथा सति कश्चिदल्पैव्यवहितो भविष्यति । उच्यते, अनुमतानां व्यवधायकानां स्वागेन कश्चित् अभ्यधिको गुणो भवति इति तस्मात् यत् पूर्वपदार्थ आरब्धः, तत् एव उत्तर आरम्भणीय इति ।

सर्व्वमिति चेत् ॥ ६ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, प्रधानाविप्रकर्षेण प्रयोगवचनानुपपत्तिरिति, सर्वं तर्हि गुणकाण्डम् एकस्मिन् अपवर्जयितव्यं यथा सौख्यादिषु ।

नाकृतत्वात् ॥ १० ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, सहप्रयोगे एव हि न अनुष्ठितं स्यात् ।

कृत्वन्तरवदिति चेत् ॥ ११ ॥ (आ०)

अथ बहुक्तं यथा कृत्वन्तरेषु सौख्यादिषु इति तत् परिहृतव्यम् ।

नासमवायात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

न तेषामर्थात् क्रमः प्राप्नोति, यो नियम्येत, अङ्गाग्रयो हि नियमो भवितुमर्हति, अतस्तसमाश्रयस्य स्वयमङ्गता कल्प्येत । (५ । १ । ५ प्र०)

क्रमस्य कश्चित् स्थानानुसारिताधिकरणम् ।

स्थानाच्चीत्यतिसंयोगात् ॥ १३ ॥

एकविंशेन अतिरात्रेण प्रजाकामं याजयेत्, त्रिनवेनो-
जस्कामं, त्रयस्त्रिंशेन प्रतिष्ठाकामम् इत्येवमादि श्रूयते ।
तत्र आगमेन सङ्ख्यापूरणम् इति वक्ष्यते । तत्र आगमे
क्रियमाणे, किम् अनियमजक्रमाः सर्वा ऋच आगमयि-
तव्याः, उत काण्डक्रमेभ्यः ? इति । किं प्राप्तम् ? अनिय-
मेन इति । कुतः ? ? अतिरात्रे त्रिनवादिशब्दार्थेनैताः
प्राप्नुवन्ति, तत्र एतासां प्राप्नुवतीनाम् पाठक्रमो नास्ति
इति । एवं प्राप्ते उच्यते, यदासां समाम्नाये स्थानं, तेनैता
अत्र नियम्यन्ते, याः पूर्वं समाम्नाताः, ताः पूर्वमेव
प्रयोक्तव्याः, आनुपूर्वस्य हि दृष्टमेतत् प्रयोजनं, यदु-
त्तरस्फुरणं तदपि चिकीर्षितमेव इति । त्रिनवादिशब्दै-
रतिरात्रे यौगपद्येन आसां प्राप्तेः पाठक्रमस्य अविषय-
इति अधिकरणान्तरम् इति भवति मतिः । समाम्ना-
यपाठक्रमादेव अत्र नियमः इति पुनरुक्तता गम्यते इति
अथवा वक्ष्यते,

स्थानाच्चीत्यतिसंयोगात् ॥ १३ ॥

साद्यस्त्रे श्रूयते, सह पशूनालभते इति तत्र एषो-
ऽर्थः सप्रधिगतः, सवनीयकाले त्रयाणाम् आलम्बः इति ।
अथ अत्र पाठक्रमात्, किम् अग्निषोमीयः पूर्वम् आल-
म्बयः, उत स्थानक्रमात् पूर्वं सवनीयः ? इति । किं प्राप्तम्
पूर्वम् ? अग्निषोमीयः इति । कुतः ? । पाठक्रमात् । एष

प्राप्ते ब्रूम, सवनीय पूर्वे, स्नानात् यदि पूर्वम् पश्चीय-
मीय स्यात्, सवनीयस्थानं व्याह्रयेत् । आग्निन मृहीत्वा
चिह्नता यूप परिवीय इति । ननु इरात्रापि पाठकना-
भाष्येत । बाध्यतां, तस्य हि प्रतिषेधार्थं सङ्गमस्य समा-
स्नात, अप्रतिषिद्ध च आग्निनसङ्गस्नानम्, तस्य बाधित-
व्यम् ॥ (५ । १ । ६ प०) ॥

चरुजनसु सुख्यक्रमेण वाङ्मना तदर्थत्वात् ।

सुख्यक्रमेण वाङ्मना तदर्थत्वात् ॥१४॥

सास्त्रतो भवतः एतत् वै दैर्घ्यं मिथुनम् इति श्रूयते ।
तत्र मन्त्रेऽह, किं स्त्रीदेवत्वस्य प्रथमं धर्मा, उत पु देव-
त्वस्य ? इति । नियमकारिणः मास्त्रस्य प्रभावात् अनियम-
इति प्राप्ते ब्रूम, सुख्यक्रमेण वा नियमः स्यात् इति स्त्रीदे-
वत्वस्य हि पूर्वं याज्यानुवाक्यगो समास्नानं, प्राची-
देवी सरस्वती इति । तस्मात् स्त्रीदेवत्वस्य पूर्वं प्रदानम्
भविष्यम्, तस्मात् स्त्रीदेवत्वस्य पूर्वं धर्मा कार्या, तथा
हि प्रधानकालता भवति प्रज्ञानाम्, इतरथा, ये पदार्थ-
व्यवधानं सामप्यात् अनुप्राप्तं, तेभ्योऽधिकैरपि व्यवधान-
स्यात् ॥ (५ । १ । ७ प०) ॥

अङ्गेषु मुख्यक्रमान्वेष्या पाठस्य बलवत्त्वाधिकरणम् ॥

प्रकृतौ तु स्वशब्दत्वात् यथाक्रमं

प्रतीयेत ॥ १५ ॥

दर्शपूर्णमासयोः पूर्वमीषधधर्माः समान्नाताः ततः
आज्यस्य । तत्र सन्देहः, किम् अग्नीषोमीयधर्माणाम्,
मुख्यक्रमेण पूर्वम् आज्यस्य धर्माः कर्तव्याः, उत यथापाठम् ?
इति । मुख्यक्रमानुग्रहेण आज्यस्य पूर्वम् । इति प्राप्ते ब्रूमः,
प्रकृतौ यथापाठं प्रतीयेत, स्वशब्दो हि तेषां पाठक्रमः, सः
अन्यथा क्रियमाणे बाधितः स्यात्, सहत्वस्य पुनरुपसङ्-
ग्राहकः प्रयोगवचनः स्वक्रमेण पदार्थे सन्निकृष्यमाणे न
बाधितो भविष्यति । अपि च पाठक्रमे स्वशब्दः, स्वाध्यायो-
ऽध्येतव्यः इति, मुख्यक्रमेण प्रयोगवचनैकवाक्यता सूक्ष्मा ।
(५ । १ । ८ अ०) ॥

ब्राह्मणपाठात् मन्त्रपाठस्य बलीयत्त्वाधिकरणम् ॥

मन्त्रतस्तु विरोधे स्यात् प्रयोगरूपसामर्थ्यात्

तस्मात् उत्पत्तिदेशः सः ॥ १६ ॥

दर्शपूर्णमासयोः, आग्नेयस्य पूर्वं मन्त्रपाठः, उत्तरो
ब्राह्मणस्य । तत्र सन्देहः, कतमः पाठो बलीयान् इति ।
उच्यते, अमियमः, नियमकारिणः शास्त्रस्य अभावात् इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, मन्त्रपाठो बलीयान् । कुतः ? ।
प्रयोगरूपसामर्थ्यात्, प्रयोगाय मन्त्रस्य रूपसामर्थ्यं, तदस्य

सामर्थ्यं येन मन्त्र प्रयुज्यते, तस्य च प्रयुज्यमानस्य क्रमो
दृष्टाय भवति । ननु च ब्राह्मणपाठस्य अपि तदेव प्रयो-
जनम् । उच्यते, उत्पत्तिदेयं स, अपरमपि तस्य प्रयोजन-
क्रमोत्पत्त्यर्थं भविष्यति । (५ । १ । ८ च०) ।

—

प्रयोगवचनात् चोदकस्य वक्ष्यवत्ताधिकरणम् ।

तद्वचनाद्विज्ञतो यथाप्रधान स्यात् ॥१७॥ (प०)

अस्ति अक्षरकस्या नामेहि, आम्नावैश्यावम् एकादय-
कवासं निर्वपेत् सरस्वती आन्यभागा स्यात् वार्हस्पत्यस्य
इति । तत्र सन्देहः, किम् आम्नेयविकारस्य वार्हस्पत्यस्य
पूर्वं धर्मा कार्या चोदको वक्ष्यवत्तर प्रयोगवचनात् ।
उत उपनिषदादिविकारस्य प्रयोगवचनो वक्ष्यवत्तर चोद-
कात् ? इति किम् प्राप्तम् ? विज्ञतो अस्मां, यथाप्रधान-
स्यात्, तद्वचनात्, तेषां स्याच्चाद्वचनक्रमो विज्ञतो तेन सचि-
द्वितानाम् उपसंहारक प्रयोगवचनो हि प्रत्यक्षः, तत्र
मांसां च आनुमानिक चोदकेन हि स प्राप्तः । तस्मात्
प्रत्यक्ष प्रयोगवचनो वक्ष्यवत्तर तेन चोदक आनुमानिको
बाध्यते ॥

विप्रतिपत्तौ वा प्रकृत्यन्वयाद्यथाप्रकृति ॥

१८ ॥ (सि०) ॥

मुख्याङ्गक्रम विप्रतिपत्तौ वा, यथा प्रकृतौ तथैव
विज्ञतो भवितुमर्हति इति । कुत ? । प्रकृत्यन्वयात्,

यादृशाः प्रकृतौ धर्मा, तादृशा एव विकृतौ भवितुमर्हन्ति
इति, मुख्यक्रमेण क्रियमाणा न प्रकृतिवत् कृताः स्युः ।
चोदको हि प्रयोगवचनात् बलवन्तरः, स हि उत्पादयति
प्रापयति च । प्रापितान् अभिसंमीक्ष्य प्रयोगवचन उपसह-
दति, स प्राप्तेषु उत्पन्नः प्राप्तिनिमित्तक उत्तरकालं पूर्व-
प्राप्तं न बाधितुमर्हति चोदकं, प्रत्यक्षोऽपि सन् । बहिरङ्ग-
त्वात्, यथाप्राप्तानेवोपसंहरिष्यति । तस्मात् पूर्वं बार्हस्प-
त्यस्य धर्माः, तत आज्यस्य इति । (५ । १ । १० अ०) ।



विकृती कश्चित् प्रकृतिधर्मानतिदेशोधिकारणम् ॥ (साकमेधीयन्यायः ।)

**विकृतिः प्रकृतिधर्मत्वात्तत्कालाः स्याद्वया-
शिष्टम् ॥ १६ (पू०) ॥**

चातुर्मास्येषु साकमेधः तृतीयं पर्वं, तस्य अवयवाः,
अग्नयेऽनीकवते प्रातरष्टाकपालो मरुद्गाः सान्तपनेभ्यो
मध्यन्दिने चरुं मरुद्गा गृहमेधिभ्यः सर्वासां दुग्धे साय-
मोदनम् इति । तत्र सन्देहः, किम् एता द्व्यहकाला
द्रष्टव्यः, उत सद्यस्कालाः ? इति । किं प्राप्तम् ? विकृतिः
तत्काला भवितुमर्हति इति, यथाशिष्टं, यथा प्रकृतिरुक्ता,
तथा विकृतिः स्यात्, प्रकृतिधर्मा हि सा, तस्मात् या
विकृतिः, सा द्व्यहकाला भवितुमर्हति इति ।

अपि वा क्रमकालसंयुक्ता सद्यः क्रियेत
तत्र विधेरनुमानात् प्रकृतिधर्मलोपः स्यात् ॥

२० ॥ (सि०) ॥

अङ्ग कालेषु ये पदाद्या उच्यन्ते, प्रातर्मध्यन्दिने सायम्
इति, क्रमेण ते एकस्मिन् अङ्गनि इति प्रतीयन्ते, यथा
देवदत्त प्रातः अर्घ्यं भक्षयति मध्यन्दिने विविधमन्नमग्राति,
अपरान्ने मोदकान् भक्षयति इति एकस्मिन् अङ्गनि इति
गम्यते । तस्मात् सद्यस्कासा एवप्रातीयका विज्ञतया
द्वेष्टकाम्य हि पौदकप्रातम प्रातुर्मात्रिकं प्रत्यक्षरूपया
सद्यस्कालतया बाध्यते ॥

कालोत्कर्ष इति चेत् ॥२१॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, प्रातः साङ्गं श्रूयते तथा मध्यन्दिने
सायं च इति उक्त्यैर्भाष्येभ्यः, यद्येतेषु कालेषु साङ्गं,
न च, द्वाष्टकास्तताया बाधः, एकस्याङ्गं प्रातरनीकवन्तम्
उपक्रम्यते, द्वितीयस्य प्रातर्युच्यते । एव सान्तपनीया
पूर्वेद्युर्मध्यन्दिने उपक्रम्यते अपरिद्युर्मध्यन्दिने यज्यते तथा
गृहमेधीये सायम् उपक्रम्यते पूर्वेद्युः, सायं याग अपरिद्युः
इति । ननु वाक्यात् एकमङ्गमर्हति इत्युक्तम् । उच्यते, पदार्थ
सामर्थ्यजनितो हि वाक्यार्थो भवति, न च, अत्र पदार्थ
सामर्थ्यं न अस्ति येनैकम् अङ्गमर्हति ।

न तत्सम्बन्धात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवम् । कस्मात् ? । तत्सम्बन्धात्, एककालसम्बन्ध
वानि प्रधानानि अङ्गे सह श्रूयन्ते । कथम् साङ्गं हि
प्रधानं प्रातः काले श्रूयते, तथा मध्यन्दिने सायं च । न
अङ्गानि प्रातः कालादिषु । तत्र अन्यकालेषु अङ्गेष्वन्य
कालेषु च प्रधानेषु, न साङ्गं तेषु कालेषु कर्तव्यम् ।

तस्मात् सद्यस्काला एवैता विकृतयः इति । अपि च, इह
साकमेधैः इति श्रूयते, तत् सद्यस्कालासु उपपद्यते ॥ (५ ।
१ । ११ अ०)

अनुयाजाद्युत्कर्षप्रयाजान्तापकर्षाधिकारणम् ॥ (तदादितदन्तन्याय) ॥

अङ्गानां मुख्यकालत्वाद्यथोक्तमुत्कर्षे स्यात् ॥

२३ ॥ (पू०) ॥

न्योतिष्टोमे श्रूयते, आग्निमारुतादूर्ध्वम् अनुयाजै-
श्चरन्ति इति उत्कर्षः, तथा अग्नीषोमीये पशौ, तिष्ठन्त
पशुं प्रयजन्ति इत्यपकर्षः । तत्र सन्देहः, किम् उत्कर्षे
अनुयाजमात्रम् उत्कथ्यते, अपकर्षे च प्रयाजमात्रम् उत
उत्कर्षेऽनुयाजादिः अपकर्षे च प्रयाजान्तम् ? इति । किं
तावत् प्राप्तम् ? यावदुक्तम्, उत्कर्षापकर्षयोः स्यात् ।
कुतः ? । अङ्गानाम् मुख्यकालत्वात्, एवम् अन्येषां प्रधान-
कालता भविष्यति इति । तत्र सहत्वस्य प्रापकः प्रयोग-
वचनः अनुग्रहीष्यते ।

तदादि वाभिसम्बन्धात्तदन्तमपकर्षे स्यात् ॥

२४ ॥ (सि०) ॥

तदादि उत्कर्षे, तदन्तम् अपकर्षे गम्येत । कुतः ? ।
अभिसम्बन्धात् यत् अनुयाजानां परस्तात् समाम्नायते,
तत् प्रधानादन्तरं प्रयोगवचनेन प्राप्तं बाधित्वा पाठसाम-
र्थ्यात् अनुयाजेभ्यः परस्तात् क्रियते, तथा यस्ततः परः,

अ तत् परस्तात् एवमेक उत्प्लव्यमाण सर्वे गुणताण्डम्
अत्कपति, तद्याऽऽरुह्यमाणाऽपि कपति इति । (५।१।१२५०)

प्रश्न्या प्रोचयारीनां श्रीनि० तृ० भा० वि० वि० हरवम् ।

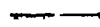
प्रश्न्या कृतकालानाम् ॥ २५ ॥

अपोतिष्टोमे यूयते प्रातरनुवाककान्ते, प्रतिप्रस्थात सवनी
यान नियमपस्त्रेति प्रेष्यति इति सवनीयानाम् नियमपकास्त,
अस्ति च वहिष्यवमाने स्तुते अग्नीदम्नोन् विष्टर वहिष्मन्
शीदि पुरोडाशाननङ्कुरु इति । तत्र सन्देहः, किं प्रातर
नुवाककान्ते सवनीयान् निरुच्य प्रचरणीहोमादय
सोमिका पदार्था, उत पुरोडाशागा प्रागस्तद्वरणात् ?
इति । किं प्राप्तम् ? अनियमः, नियमकारिणः शास्त्रस्य
अभावात् ।

इत्यत्र प्राप्ते ग्रूनः, प्रश्न्या कृतकालानाम् प्राप्त
कालानाम् पदार्थानाम् प्रश्न्या, नियमः स्यात् प्रयुज्यमान
मिव हि पूर्वपदाद्यत् अनिनियच्छति, न तस्य परस्तात्
समाज्जातः, परस्तात् कर्तव्यः । सामिकस्य तु पदायस्य
प्रचरणीहोमस्य वचनात् क्रमा बाधितः, अस्तद्वरणं च
वह्निष्यवमानस्य परस्तात् समाज्जातं, तस्मात् तस्य पूर्वं
पदाद्यो निव पणादोमासन्तः, ततः उत्तरे सामिका
पदार्था कर्तव्या इति ।

शब्दविप्रतिषेधाच्च ॥ २६ ॥ (यु०) ॥

शब्दश्च विप्रतिषिध्यते, अलङ्कृत इत्युक्तेः प्रोक्षणादीन् प्रतिपद्येत, अस्मत्पक्षे तु, अलङ्कृत इत्युक्ते अलङ्करणमेव प्रतिपत्स्यते, तत्र अलङ्करणे प्राप्तकाले प्राप्तकालवचनो लोडन्तोऽनुग्रहीष्यते । तस्मात् अत्र प्रावृत्तिकः क्रमः इति । (५।१।१३ अ०) ।



वैकृतयूपकर्ममात्रापकर्षाधिकरणम् ॥ (यूपकर्मन्याय) ॥

असंयोगात् वैकृतं तदेव प्रतिकृष्येत ॥ २७ ॥

अस्ति दर्शपूर्णमासप्रकृतिके पश्चावग्नीषोमीये वैकृत यूपकर्म, तत् प्रतिकृष्यते, दीक्षासु यूपं च्छिनत्ति इति । तत् प्रतिकृष्यमाणम् अर्वाचीनान्यपि अग्नीषोमीय प्रणयनादीनि प्रतिकर्षति, उत न ? इति संशये, प्रतिकर्षति, सम्बन्धात् इति गम्यते ।

तथा प्राप्ते ब्रूमः, विकृतावश्यधिक यत्, तत् प्रतिकृष्यमाणं ततोऽर्वाचीनान्यपि अग्नीषोमीयप्रणयनादीनि न प्रतिकृष्टुमर्हति । कथम् ? । असंयोगात्, पाशुक यूपकर्म, ततः प्राचीन सौमिक न तयोः परस्परं सम्बन्धः, न, सौमिकः पदार्थः, पाशुकस्य उपकारकः पशोर्वा यदि हि तयोः उपकारकः स्यात्, ततस्तस्य उपकुर्वतः क्रमोऽप्यस्य ताहाय्य कुर्वन् गुणभूतः स्यात्, न त्वेतदस्ति, तस्मात् नैषा परस्परेण क्रमे नियमः, अतो यूपमात्रं प्रतिकृष्यते । अपि

च रूपमात्र प्रतिष्ठय कृतार्थे गण्डे सौमिकानाम् स्रक्तम
बाधो न भविष्यति इति । (५।१।१४ च०) ।

— —

दाक्षिणादिबह्वर्थात्पदार्थानाम् ।

प्रासङ्गिक च नीत्कर्पेदसयोगात् ॥ २८ ॥

व्योतिष्टोमो न्यूयते, पाग्निमासतादूधम् अनुयाज्ञे
यरन्ति इति अनुयाजा उत्कृष्यमाणा दाक्षिणात्मिको होमो
उत्कर्षन्ति न ? इति संग्रहः । सम्बन्धात् उत्कर्षन्ति ।

इति प्राप्ते उच्यते, नेतावुक्त्वा जुमहेन्ति, ये तयो न्ये
अनुयाजा, सम्बन्धात्ते, न प्रयुक्ता परकीये, तेषाम् अर्थो
निर्वृत्तिरिति । पदार्थानाम् च क्रमो भवति, न पदार्थे
प्रयोजनानाम्, योगपक्षेन हि पदाद्या उपकुर्वन्ति इति
वक्ष्याम, पदार्थानाम् च उत्पत्तिः, क्रमवती, पृथक्गन्धत्वात्
उत्पत्तेः, न पदार्थप्रयोजनस्य युगपत्प्रयोगश्चनेन अभिहित
तत्वात् । अतोऽनुयाजोत्पत्तेः उत्कर्षिकाया अभावात् दाक्षि
णात्मिको होमो न उत्कर्षयेताम् इति । अपि च अनु
याजमात्रम् उत्कृष्य कृतार्थे गण्डे दाक्षिणात्मिकयोर्होमो
स्रक्तमबाधो न भविष्यति इति । (५।१।१५ च०) ।

— —

पुरीकानिवासानां तन्मं नयकवापिकरवम् ।

तथाऽपूर्वम् ॥ २९ ॥

दृश्यं पूर्णमासयोर्धेदि, इतिरभिवासानोत्तरकानि समा

ज्ञाता, सा अमावास्यायां प्रतिकृष्यते, पूर्वैद्युग्मावास्यायां वेदिं करोति इति सा त्वपकृष्यमाणा ततोऽर्वाचीनान् यदार्थानपकर्षति, न ? इति संशयः । उच्यते, सम्बन्धात् प्रतिकर्षति । इत्येवं प्राप्ते ब्रूमः, तथाऽपूर्वम्, अपकर्षित-पूर्विकायाम् अमावास्यायां वेदिकरण पूर्वैद्युगान्नातम्, सभयोरपि श्लोभूतं हविरभिवासन, अभिवासनं कृत्वा अमावास्यायां वेदिः कर्तव्यः इति न श्रुत्यादीनाम् अन्यतमत् कारणमस्ति, तस्मात् न अभिवासनान्ताः प्रतिकृष्टव्याः इति, अभिवामने च अपकृष्यमाणे हवींषि भस्मी भवेयुः । (५।१।१६ अ०) ।

सान्तपनीयाया अग्निहोत्रानुत्कर्षकताधिकरणम्

सान्तपनीया तूत्कर्षेदग्निहोत्रं सवनवद्धै-

गुण्यात् ॥ ३० ॥ (पू०) ॥

चातुर्मास्येषु माकमेधावायवः सान्तपनीया नाम दृष्टिः, मरुद्गाः सान्तपनेभ्या मध्यन्दिने चरुं निर्वपति इति, सा देवात् मानुषात् वा प्रतिबन्धात् उत्कृष्यमाणा अग्निहोत्रम् उत्कर्षेत्, न वा ? इति संशये, उच्यते, सान्तपनीया तु उत्कर्षेत् अग्निहोत्रं सवनवत् वैगुण्यात्, यदि न उत्कर्षेत् अग्निहोत्रसवनेऽग्निहोत्रकाले उद्भूते अग्ना अग्निहोत्रं विगुणं स्यात् तस्मात् उत्कृष्टव्यं, सवनवत्, यथा प्रातः सवनं देवात् मानुषात् वा प्रतिबन्धात् उत्कृष्य

मायं माध्यन्दिनं सवनम् उत्कर्षेति इति, एवम् अपापि
दृश्यम् ।

अथवायाच्च ॥ ३१ ॥ (यु०) ॥

एव सात्त्विकीयम् अग्निहोत्रेण न व्यवहितं भविष्यति
इति, तत्र कनाऽमुपहीयत । कनमेदे च दोषं यूयते, अप
वा एतत् यन्नाच्छिद्यत, यदन्यस्य तस्ये विततेऽन्यस्य तन्त्र
प्रतीयते इति ।

असम्बधात् नोत्कर्षेत् ॥ ३२ ॥ (सि०) ॥

न अग्निहोत्रस्य सात्त्विकीया अत्र, न सात्त्विकीयाया
वा अग्निहोत्रं, तेन नासापग्निहोत्रस्य परस्तात् कर्त्तव्या
पत्ती न अग्निहोत्रम् उत्पद्यम् ।

प्रापणाच्च निमित्तस्य ॥ ३३ ॥ (यु०) ॥

प्राप्तं च अग्निहोत्रस्य निमित्तं, मायं जुहोति, प्राप्तं
जुहोति, उदितं जुहोति, अनुदितं जुहोति, प्रथमास्त्रा
मिते जुहोति, सन्धौ जुहोति नधवाणि दृष्ट्वा जुहोति
इति, तत् न अतिक्रिमितस्य, तस्मात् अपि न उत्कर्षः ।
यदुक्तं वैशुष्णम् इति उत्कर्षेऽपि वैशुष्णे कालान्यत्वात् ।
अङ्गप्राप्तेर्ब्रह्म कालविधिबाध्यताम् इति चेत् । न,
कालस्य निमित्तत्वात् तदप्राये अनुगतमेव सर्वं क्रियेत,
निमित्तं च अनुपादेयत्वेन शरणात् सप्तमी द्वि प्रावा
रादिचामश्रयात् निमित्तसप्तमी दृष्टव्या । अथ यदुक्तं
सवनवत् उत्कर्षम् इति, तदुच्यते,

सन्त्रातु सव गोत्कर्षः ॥ ३४ ॥ (आ० नि०) ॥

सम्बद्धं हि सवनं सवनेन, एकक्रतुसम्बन्धात्, तत्
उत्कथ्यते । (५।१।१७) ।

उक्त्यानुरोधेन षोडशुत्कर्षाधिकारणम् ।

षोडशी चोक्त्यसंयोगात् ॥ ३५ ॥

षोडशेष्टोमे श्रूयते, षोडशिनं प्रकृत्य, तं पराञ्चमुक्थेभ्यो
विगृह्णाति इति, यदा दैवान् मानुषात् वा प्रतिबन्धात्
उक्त्यानि उत्कथ्यन्ते, किम् तदा षोडशी उत्कथ्य्या,
अ ? इति भवति सशयः । किं प्राप्तम् ? न उत्कथ्य्य ।
कृतः ? । एवं स्तोत्रं स्वस्मिन् काले षोडशिनः कृतं भवि-
ष्यति इति, समयाध्युषिते सूर्ये षोडशिनस्तोत्रम् उपा-
करोति इति । तस्मात् अनुत्कर्षः इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, षोडशी च उत्कथ्य्यः । कस्मात् ? ।
उक्त्यसंयोगात्, उत्कथ्यसंयोगो हि षोडशिनो भवति, तं
पराञ्चम् उक्थेभ्यो विगृह्णाति इति । तस्मात् उत्कथ्य्य
षोडशी । यदुक्तं, षोडशिनस्तोत्रकालेन अवर्जनं भविष्यति
इति, उच्यते, स्तोत्रक्रममनुरूप्यमानस्य प्रधानक्रमो विरु-
ध्येत । तस्मात् न स्तोत्रक्रमोऽनुरोड्यः, उभयं न शक्यम्
अनुगृहीतुम्, ग्रहं वा गृहीत्वा चमसं बोद्धीय स्तोत्रम्
उपाकरोति इति श्रूयते । तस्मात् उत्कथ्य्यः षोडशी
इति । (५।१।१८ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्च
अस्याध्यायस्य प्रथमः पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये द्वितीय पादः ।

— • —

वाजपेय्येण सर्वेषामिन्द्रोपाकरणेन धर्मांशुतामानिहरणम्

(पदार्थांशुसमयश्चायम्) ।

सन्निशते प्रधानानामेकैकस्य गुणानां सर्व्वं कर्म
स्यात् ॥ १ ॥ (पू०) ॥

वाजपेये सप्तदश प्राजापत्यान् पशूनासभते इति
श्रुतं अग्नीषोमीये च पशो पशुधर्म्याः समाम्नाता चोदकन
प्राप्ताः । तेषु संशयः, किम् एकस्य आदेरारभ्य धर्म्यान्
सर्वान् कृत्वा, द्वितीयस्य पुनरादित उपक्रमितव्याः अथ
प्रथमं तावत् सर्वेषां कर्त्तव्यं, ततो द्वितीयः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? एकैकस्य सर्वे अपवर्जयितव्याः इति ।
कुतः ? । प्रधानासत्तेरनुपहायः, इतरथा प्रधानासत्तिर्षिं
प्रकथ्येत । यथा बहुषु अग्नेषु प्रतिगृहीतेषु ये पुरोधायाः,
तेषु नैकजातीयानुसमयः, एवम् इहापि इति ।

सर्वेषां वैकजातीयं कृतानुपूर्वत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

एकजातीयानुसमयः कर्त्तव्यः । किम् एव भवि
ष्यति ? । सत्त्वं अनुपहीयते, तत्त्वत्वम् श्रूयते, वैद्य
देवीं कृत्वा पशुभिस्तरन्ति इति, एकस्मिन् जाते पशूनां
प्रचारः ।

ननु एवं सति पूर्वस्य पदार्थस्य उत्तरं पदार्थं पञ्च
तारम्यापारेण व्यवधीयते । नैव दोषः एवमपि कृतमेव

आनुपूर्व्ये, योऽसौ पञ्चन्तरे व्यापारः स एवासी, न पदार्थान्तर, पदार्थान्तरेण व्यञ्जधानं भवति ।

कारणादभ्यावृत्तिः ॥ ३ ॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तं, बहुषु पुरोडाशेषु न एकजातीयानुसमयः इति, तत् परिहर्तव्यम्, अत्र उच्यते, युक्तं तत्र, यत् कारणात् अभ्यावृत्तिः, एकजातीयानुसमये हि क्रियमाणे सहस्रस्य अधिश्रयणे कृते प्रथमः श्रुयेत्, तस्य च प्रथमं न गक्येत कर्तुम् ॥ (५।२।१ अ०) ।

अथ वा अविकरणान्तरम्,

सहस्रावप्रतिग्रहणस्थले एकैकस्य एकदा सर्व्वघर्षानुष्ठानाधिकरणम् ॥
(काण्डानुसमयन्याय) ॥

कारणादभ्यावृत्तिः ॥ ३ ॥

अनेकसहस्रावप्रतिग्रहे तन्त्रानुष्ठानम् इति पूर्व्वः पक्षः काण्डानुसमयोऽभ्युपेतव्यः इति सिद्धान्तः ॥ (५।२।३ अ०)

सुष्टिकपालादीनाम् समुदायानुसमयाधिकरणम् ॥

**सुष्टिकपालावदानाञ्जनाभ्यञ्जनवपनपावनेषु
चैकोन ॥ ४ ॥ (पू०)**

सुध्यादिषु संशयः, किं सुष्टिना अनुसमयः, उत चतुर्भिर्मुष्टिभिः ? इति । किं प्राप्तम् ? सुष्टिना इति । कुतः ? । एकमुष्टिनिर्वापां हि एकः पदार्थः, न चतुर्मुष्टिनिर्वापाः ।

कथम् ? । एकस्मिन् सुट्टी निरुते यतीभाव पर्यवस्यति, न
 यस्य वदितुम् न क्षिप्ति निरुतम् इति, न च, निरुते
 निर्वापा न कृत स्यात्, न च मुटिमापेण निरुतेन न
 प्रयोजन, न हि एकस्मिन्, अनिरुते चत्वार सम्भवन्ति
 मुटिसमानाधिकरणो हि चतु शब्द, तस्मात् मुटिना
 अनुसमय कार्य । एव जगत्तान् उपदधाति इति तथा
 मध्यादवस्यति पूर्वार्द्धादवस्यति, तथा, चङ्गलेऽभ्यङ्गे वपति
 पावयति इति ॥

सर्वाणि त्वेककार्यत्वादेया तद्गुणत्वात् ॥५॥

(मि०)

सर्वाणि तु समाप्य अनुसमेयात् नैकमुटिनिर्वाप
 पदार्थं, चतु मङ्गात्वात् निर्वापस्य । कथं चतु मङ्गात्वात् ? ।
 चतु शब्दस्य गिवपतिना सम्बन्धात् एवं सह कमवा, अनेक
 गुणविधान व्याप्ये, इतरथा, मुटिमस्यै सति वाक्यभेद
 प्रसज्येत । अनिर्वापाङ्गं च स्यात् तथापधानादिष्वपि,
 अष्टाकपास्तम् एकावयवपास्त निर्वापति इति निर्वागात् ।
 द्विरवस्यति द्विरभ्यङ्गो एकविंशत्या पावयति इति मङ्गा
 दीनाम् स्त्रियागुणत्व भवति । तस्मात् समुदायेन अनु
 समय इति ॥ (५ । २ । ३ अ०) ॥

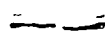
— — —

अवदानस्य प्रदानानुसमयाधिकरणम् ॥

संयुक्ते तु प्रक्रमात्तदङ्गं स्यादितरस्य तदर्थत्वात् ॥

दयंपूर्णमासया श्रूयते, द्विष्टविषोऽवस्यति इति । तत्र

संशयः, किं अवदानेन अनुसमयः, उतावदानेन प्रदानान्तेन ? इति । किं प्राप्तम् ? अवदानेन इति ब्रूमः । कुतः ? पृथक्पदार्थत्वात्, पृथक् पदार्थी हि अवदानं यतीभावेस्य पर्यवमानात्, अवद्यतिवचनात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, संयुक्ते तु प्रक्रमात् तदङ्ग स्यात्, इतरस्य तदर्थत्वात्, न अवदानं पृथक् पदार्थः, प्रदानस्य स उपक्रमः इतरथा अवद्यतेः अष्टेष्टार्थता स्यात् । सङ्ख्याविशेषविधानार्थम् च पुनर्वचनम् । तस्मात् पदार्थावयवोऽवदानं, न च अवयवसंहत्वं प्रयोगवचनेन उच्यते, तस्मात् प्रदानान्तेन अनुसमयः इति । (५ । ३ । ४ अ०) ॥



अञ्जनादि' परिव्याणान्तानुसमयाधिकरणम् ॥

वचनात्, परिव्याणान्तमञ्जनादि स्यात् ॥७॥

(सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे अग्नीषोमीयपथौ यूपस्य अञ्जनाद्या' पदार्थाः श्रूयन्ते. तेषु यूपैकादशिन्यां प्राप्तेषु संशयः, किं अञ्जनादीनाम् एकैकेन अनुसमयः, उत अञ्जनादिना परिव्याणान्तेन ? इति । किं प्राप्तम् ? परिव्याणान्तम् अञ्जनादिस्यात् । कुतः ? । वचनात्, वचनमिदं भवति अञ्जनादि यजमानो यूपं नावस्तृजेत् आ परिव्याणात् इति न च शक्यं बहुवचनादिना अनुसमयः कर्तुम्, न च अनवस्तृष्टम् । तस्मात् परिव्याणान्तेन अनुसमयः ॥

कारणाद्धानवसर्गं, स्यात् यथा पात्रवृद्धिः ॥८॥

(पू०)

सङ्गत्वस्य प्रापक प्रयोगवचनाऽनुपदीयते इति पदार्थेन अनुसमय । अनवसर्गं च प्रकृतौ अर्थात् कृत साहाय्य यजमानेन अध्वर्या, एवं दृष्टार्थता अनवसर्गस्य, इतरथा अदृष्टार्थता स्यात् न च, अर्थात् कृत चोदक प्रापयति । तस्मात् यूपान्तरिणाच्छ्रयितव्येन कारणेन अवसृजेत् यथा पृपदाभ्येन अनुयाजान् यजति इति अर्थात् तस्य धारणाद्य पात्राभिव्यतः ।

न वा शब्दकृतत्वान्नायमावसितरदर्यात्पात्र
विवृद्धिः ॥ ८ ॥ (पू० नि०) ॥

न वेतत्पदार्थेन अनुसमय इति, परिस्थाणास्तेन पदाद्यकाण्डेन अनुसमय स्यात्, शब्दकृत इति प्रकृतौ अनवसर्गेन, शक्नोति इति ऋतेऽपि यजमानात्, अध्वर्युं यय मुच्छ्रयितुम् । सौक्यम् इति चेत् विधिशब्दो बाध्येत दृष्टार्थता एव इति नियम्येत भोजने प्राडमुश्वता इव, अतीऽसम्भवात्, पदाद्यकाण्डेन अनुसमय, प्रयोगवचनस्य च न्यायमात्रत्वं, चोदकं ततो वन्तीयान्, पात्रविवृद्धिस्त्वर्थात् कर्त्तव्या ॥ (५ । २ । ५ अ०) ॥

दैवताद्यवदानेषु पदार्थानुसमयाधिकरणम् ॥

पशुगणे तस्य तस्यापवर्जयेत्प्रवेकत्वात् १० ॥

(पू०) ॥

वाजपेये प्राजापत्याः पशवः । तेषु सन्देहः, किम् एकै-
कस्य पशोर्दैवतानि अवदाय ततः सौविष्टकृतानि, तत
ऐडानि । अथ दैवतेर्दैवतानामनुसमयः, सौविष्टकृतैः
सौविष्टकृतानाम्, ऐडैरैडानाम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम्
एकैकस्य कृत्स्नानि अवदाय ततो होतव्यं प्रकृतौ वचनात्,
एतत्कृतं प्राजापत्येष्वपि चोदकेनैव प्राप्नोति ॥

दैवतैर्वैककर्म्यात् ॥ ११ ॥ (सि०)

न एतदेवम्, दैवतैः दैवतानां, सौविष्टकृतैः सौविष्ट-
कृतानाम्, ऐडैरैडानाम् इति । कस्मात् ? । एककर्म्यात्, एव
सहकृतं भवति, यच्च वचनात् प्रकृतौ कृत्स्नावदानम् इति,
दैवतानि अवदाय न तावति एव होतव्यं, सौविष्टकृतानि
अवदेयानि सौविष्टकृतानि अवदाय न तावत्येव होतव्यं
ऐडानि अवदेयानि इति प्रकृतौ श्रूयते, तत् इह दैवतेर्दैव-
तानाम् अनुसमयं कुर्यान्नैनं प्राकृतं धर्मं वाप्रेत, दैवतानि
अवदाय नैव जुहोति, सौविष्टकृतानि अवदति इति ।
अथ सौविष्टकृतानि अवदाय नैव जुहोति ऐडानि अव-
दति इति । तस्मात् पदार्थमात्रेण अनुसमयः इति ॥

मन्त्रस्य चार्थवत्त्वात् ॥ १२ ॥ (यु०)

एवं मनोतामन्त्रस्तन्त्रं भविष्यति, इतरथा पर्यायेणैव

स्यात् । तस्मात् देवतैर्देवतानां सौविष्टकृतैः सौविष्टकृतानां
पेष्टैरैङ्गानाम् इति ॥ (५। २। ६ अ०) ॥

नानाबीजिष्टी समुपस्थादीनाम् तन्मताधिकरणम् ।

नानाबीजेष्वेकमुलूखलं विभवात् ॥ १३ ॥ (सि०) ॥

अस्ति राज्ञस्यै नानाबीजिष्टिः अस्म्ये गृहपतये सुती
नामष्टाकपालं निर्वपेत्, सोमाय वनस्पतये ग्नामाकं चरुम्
इत्येवमादि । अस्ति तु तत्र प्राकृतोऽववृत्तिः तत्र
सन्देहः, किं तत्रैकम् उलूखलं पर्यायेण उत यौगपत्येन
बहुनि ? इति कुत संशयः ? यदि क्षत्राजिनाध्वस्तरणा
दयः पृथक् पदार्थाः, ततो भेदः अथ क्षत्राजिनास्तर
णादि तण्डुलनिर्वृत्त्यन्त एक पदार्थः ततः तन्मम् इति ।
किं तावत् प्राप्तम् ? एकम् इति कुत । पर्यायेण विभवात्,
एकस्य उपादानेन सिद्धे द्वितीयस्य उपादानम् अनर्थकं
स्यात् । तस्मात् तन्मम् इति ।

विवृष्टिर्वा नियमानुपूर्वस्य तदर्थत्वात् ॥ १४ ॥

(पू०) ॥

विष्टिर्वा उलूखलानां स्यात्, निवर्तं हि प्राप्तुपूर्व
पाठकृतं सत्त्वे सति उपपद्यते, पदार्थानां च अनुसमयः,
पृथक्पदार्थाय अध्वस्तरणादयो यतीभावस्य पर्यवसानात्
अध्वस्तरणादिभिर्य पदैरभिधानात् । तस्मात् विष्टिर्वा
इति ।

एकं वा तण्डुलभावाच्च न्तेस्तदर्थत्वात् ॥१५॥(उ०)॥

एक वा उलूखल पर्यायेण स्यात्, एको हि अधस्तरणादि तण्डुलपर्यन्तः पदार्थः, स्तरणादिर्हन्तेरुपक्रम फलीकरणान्तश्च तस्यैव शेषः, यतो हन्तितण्डुलनिष्पत्त्यर्थः एव स्तरणादीनां हन्तेश्च न अदृष्टार्थता भविष्यति । तस्मात् तन्त्रम् इति । (५।२।७ अ०) ।

—

अग्नीर्दानीयपशौ प्रयाजानुयाजयोः पात्रभेदाधिकरणम् ।

विकाशे त्वनुयाजानां पात्रभेदोऽर्थभेदात् स्यात् ॥

१६ ॥

अस्मि ज्योतिष्टोमे पशुरग्नीषोमीयः तत्र श्रूयते, पृषदाज्येन अनुयाजाम् यजति इति । तत्र सन्देहः, किं प्रयाजानुयाजानाम् एकं प्रात्रम् आज्यस्य पृषदाज्यस्य च भारणार्थम्, उत भिद्यते ? । किं प्राप्तं ? एकम् इति । कुतः ? । प्रकृतावेक, प्रकृतिवत् इहापि एकेन भवितव्यम् । एवं प्राप्ते त्रूमः, पात्रभेदः स्यात् । कुतः ? । अर्थभेदात् शुद्धस्य प्रयाजा अर्थः, पृषतोऽप्यनुयाजाः, पृषति गृह्यमाणे प्रयाजानां वैगुण्यं, शुद्धेऽनुयाजानाम् । न च, एकस्मिन् पात्रे विविक्तं शक्यं कर्तुम् । मर्यादायामपि क्रियमाणाया प्रदीयमाना सृज्येत । अपि च आकारभेदादुपभृतः उपभृत्त्वं विद्वन्धेत । प्राणिमात्रपुष्करा हि सा, एकपुष्करा च ।

अथ उच्येत, पृषदाज्यमप्याज्यमेव इति न मिश्रत्वदोषाय इति । नैतदेवं, प्रकृतौ उत्पन्नावेक्षणयोः प्रयो-

जननेतत् यत् प्राज्यस्यापरेण द्रव्येण असंभवं । एव चेत्
 अनुपपन्नं, यत् प्रयाजा उपदाज्येन इज्येरन् इति । अपि
 च एवं सति अक्षयं हविषं काचित् माषा अपनीयते ।
 न च अक्षयं, प्रयाजकार्येऽवसितेऽनुयाजार्धं ग्रहीतुम्, प्रकृता
 वैककालं ग्रहणम्, इहापि एककालमेव कर्त्तव्यम् ।
 तस्मात् पात्रभेद इति । (५।२।८ प०) ।

अरिष्टहोमोपह मूलमता विद्वत् ।

प्रकृते पूर्वोक्तत्वादर्धमन्ते स्यान्न ह्यवोदितस्य
 शेषाम्नायम् ॥ १७ ॥ (सि०) ॥

अमौ नक्षत्रेष्वां ग्रूयते, अग्नये कृत्तिकाभ्यः पुरोडा
 यमष्टाक्षरास्तं निर्वपेत् सोऽथ जुहोति अग्नये स्वाहा,
 कृत्तिकाभ्यः स्वाहा इत्येषमादिहोमा समाम्नाता ।
 सन्ति तु प्रकृतौ नारिष्टहोमा । तत्र सन्देहः, किं नारि
 ष्टहोमा पूर्वम्, उत उपहोमा ? इति सगये उच्यते
 प्राकृतं पूज, वैकृतमन्ते स्यात् इति । कुत ? । अवोदितस्य
 परिपूर्णस्य शेषं आम्नायते, यथा जातस्य पुत्रस्य क्रीडा
 नकम् ।

मुस्यानन्तर्ध्यमावेयस्तेन तुल्यश्रुतित्वाद्गन्धत्वात्
 प्राकृतानाम् व्यवायः स्यात् ॥ १८ ॥ (पू०) ॥

प्रायेयो मन्यते अत्र, मुस्यानन्तस्य वैकृतस्य, यथा तु
 प्राकृतं प्रयुज्येत । प्रधानानन्तरं विकृतस्य पाठः प्रत्यक्षः

तस्मात् पूर्वम् उपहोमाः ततो नारिष्टहोमाः इति । प्राक्त-
ताना व्यवायः स्यात्, यतः ते न श्रूयन्ते ।

अन्ते तु वादरायणस्तेषां प्रधानशब्दत्वात् ॥

१६ ॥ (उ०) ॥

वादरायणस्तु आचार्यो मन्यते स्म, अन्ते वैकृतानां
प्रयोगः इति । कुतः ? । प्रधानशब्दगृहीतत्वात्, प्राक्त-
तानामङ्गानाम् प्रधानशब्दगृहीतत्वं, तत्प्रधानशब्दगृही-
तानि हि प्रकृतानि अङ्गानि, तस्मात् च प्रधानशब्दात्
परमेतत्, सोऽत्र जुहोति अग्नये स्वाहा कृत्तिकाभ्यः स्वाहा
इत्येवमादि । तस्मात् प्रत्यक्षादेव क्रमान्नारिष्टहोमेभ्यः
पराञ्च उपहोमाः इति ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ २० ॥ (यु०) ॥

अन्यार्थोऽपि चैतमर्थं दर्शयति, अध्वरस्य पूर्वमथान्ते
रूपं प्रेत्येतत् कर्म, यदग्निकर्म इति । पश्चात्तस्मान्नातस्य
यस्मात् प्रयोगं दर्शयति । (५।२।६ अ०) ।

विदेवनादीनामभिषेकपूर्वताधिकरणम् ।

कृतदेशात्तु पूर्वेषां स देशः स्यात्तेन प्रत्यक्षसंयो-
गात् न्यायमात्रमितरत् ॥ २१ ॥

राजसूये श्रूयते, अक्षैव्यर्दीति शीनः शिफमाख्यापयति,
अभिषिच्यते इति । तत्र सन्देहः, किम् देवतादीनामन्ते

प्रयोग उत अभिषेकात् पूर्वम् ? इति । किम् प्राप्तम् ?
अन्ते तु वादरायण इत्यन्ते प्रयोग कर्त्तव्य इति । एव
प्राप्ते ब्रूम छतदेयात् अभिषेकात् पूर्व तु प्रयोग , छत
देयो हि अभिषेक साहेन्द्रस्य स्तोत्र प्रत्यभिषिष्यते इति
प्रत्वचानुप्रज्ञायाभिषेकात् पूर्व प्रयोक्तव्यम् । न्यायमात्रम्
इतरत्, अन्ते तु वादरायण इति । (५।२।१० अ०) ।

सावित्रीहोमादीनां दीक्षणीयपूज्यप्रणामाधिकरणम् ।

प्राकृताच्च पुरस्ताद्यत् ॥ २२ ॥

अस्ति अग्निः, य एव विद्वानग्निश्चिनुते इति । तत्र
दीक्षणीयाया पूज सावित्रीहोमा उवाचसम्भरणम्, इष्टका
पशुय इत्येतदाम्नातम् । किं तदेव पूर्व कर्त्तव्यम्, उत
दीक्षणीया ? इति । किं प्राप्तम् ? वैजतानामन्ते प्रयोग
अन्ते तु वादरायण इति । एव प्राप्ते ब्रूम , पूर्व सावित्री
होमा , इष्टका , पशुयवासम्भरणं च । कुत ? । प्रत्यक्ष
पाठात्, पुन तत्र दीक्षणीया आम्नाता, तस्याय पुरस्तात्
सावित्री होमा इष्टका पशुयवासम्भरणं च । तस्मात् तेषां
पूर्वं प्रयोग इति । (५।१।११ अ०) ।

वात्रमानसंस्काराणां रुक्मपतिमोक्षान् पूज्यभाविताधिकरणम् ।

सन्निपातश्चेत् यथोक्तमन्ते स्यात् ॥ २३ ॥

अग्नौ दीक्षणीयाया परतो रुक्मपतिमोक्षनादि

शान्नातं, तस्मिन् एव क्रमे चोदकेन दीक्षितसंस्कारा-
प्राप्ताः । तत्र सन्देहः, किम् अनियमः, उत पूर्वं रुक्म-
प्रतिमोचनादि, उत दीक्षितसंस्काराः ? इति । किं प्राप्तम् ?
अनियमः । अथ वा, यथा प्रत्यक्षपाठक्रमात् दीक्षणी-
यायाः पुरत उखासम्भरणद्वयः, एवं रुक्मप्रतिमोचना-
दीनि इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, दीक्षितसंस्काराः पूर्वं कर्त्तव्याः-
इति । कुतः ? । दीक्षणीयां प्रति यः पाठक्रमः, यथा
च चोदकः, तथोभयेऽपि परस्तान् दीक्षणीयायाः कार्याः ।
यः तेषां परस्परपेक्षः क्रमः, तत्र न कश्चिदुखासम्भरणस्यैव
प्रत्यक्षः पाठक्रमः पूर्वत्वम् साधयति । अस्ति तु संस्का-
राणां प्रकृतौ पूर्वं पाठः, विकृतौ रुक्मप्रतिमोचनस्य उत्तरं,
तेन यथोक्त एव क्रमः स्यात्, अन्ते वैकृतम् इति । अथ
किसर्थं सन्निपात आशङ्क्यते ? । ननु अयं सन्निपात एक
व्यक्तः । असन्दिग्धे सन्दिग्धवचनमेतत्, यथा

ईजाना बहुभिर्यज्ञैर्ब्राह्मणा वेदपारगाः ।

शान्नाणि चेत् प्रमाणं स्युः, प्राप्ताः ते परमां गतिम्
इति । तस्मात् न दोषः इति । (५।२।१२ अ०) ।

इति श्रीशिवरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्चम-
स्याध्यायस्य द्वितीयः पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये तृतीय पाद ।

—०—

प्रयाजादीनान् एकादशादिनङ्गादाः सप्तसप्त्याद्यताधिकरणम् ।

विवृद्धिः कर्मभेदान्पृषदाज्यवत्तस्य तस्योप-
दिश्येत ॥ १ ॥ (पृ०) ॥

अग्नीषोमीये पगौ यूयने एकादश प्रयाजान् यजति
एकादशानुयाजान् यजति इति । चातुर्मास्येषु नव प्रया-
जान् यजति नव अनुयाजान् यजति इति । अग्नौ यूयने,
षष्ठपसद इति । तत्र सन्देहः, किं प्रतिप्रयाजमेकादश
सङ्ख्या प्रत्यनुयाजं च, तथा चातुर्मास्येषु नवसङ्ख्या, तथा
अग्नौ चापसक्तु षट्सङ्ख्या, उत सर्वसप्त्याया सङ्ख्या ?
इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिप्रधान सङ्ख्या भिद्यते इति ।
कुत ? । भिद्यन्ति हि तानि कर्माणि, तानि च प्रधा-
नानि प्रति, सङ्ख्या यूयते । प्रधानसन्निधौ च गुणः प्रिय-
माणः प्रतिप्रधानम्विद्यते, यथा पृषदाज्येनानुयाजान्
यजति इति प्रत्यनुयाजं पृषत्ता गुणो भिद्यते एवम्
इहापि इति ।

अपि वा सर्वसङ्ख्यात्वाद्विकारः प्रतीयेत ॥ २ ॥ (सि०) ॥

सर्वसप्त्याया सङ्ख्या कस्येत । कुत ? । पृषक्तत्वं
निवेदिनी हि सङ्ख्या असति पृषक्तेऽभ्यासेन कस्येत,
यावत्सम्भवो भेदस्त, तावत्येवाभ्यस्येत, यावति सम्भवति
तावति पृषक्तत्वनिवेग एव न्यास्य, तस्मात् सर्वसप्त्यायेव

सङ्ख्या यन्तु पृथग्नाज्यात् इति, न, पृथक्ता एकस्य न
संभवति, न असौ पृथक्त्वनिवेशिनी, न च, एकस्य क्रिय-
माणा सर्वेषां तन्त्रेणोपकरोति इति । तस्मात् अवश्य
भेत्तव्या, तन्त्रेण तु उपकरोति सङ्ख्या, इतरापेक्षा हि सा
भवति । एवं सति सङ्ख्यस्य प्रापकः प्रयोगवचनोऽनुग्रही-
ष्यते इति । (५।३।१ अ०) ।

प्रथमादीना तिसृणामुपसर्गां स्वस्थानावस्थधिकरणम् ।

स्वस्थानात्, विवृध्यैरन्कृतानुपूर्व्यत्वात् ॥ ३ ॥

उपसत्सु सन्देहः, किम् आहृतिर्दण्डकलितवत्, उत
स्वस्थानात् विवर्द्धन्ते ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ?
आवर्त्तनीयानामर्थानामेष धर्मः यदुत दण्डकलितवत्, यो
हि उच्यते, त्रिरनुवाकः पठ्यताम् इति स आदित आरभ्य
परिसमाप्य पुनरादित आरभ्यो, तस्मात् दण्डकलित-
वदाहृतिः ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, स्वस्थानात् विवर्द्धितुमर्हति ।
कुतः ? । कृतानुपूर्व्यत्वात् कृतमानुपूर्व्यम् उपसत्सु, प्रथमा
कृत्वा मध्यमा कर्त्तव्या, तत उत्तमा इति । तत्र यदि
दण्डकलितवदाहृतिः स्यात्, उत्तमां कृत्वा पुनराद्याया
अभ्यासे क्रियमाणेऽस्थाने सा विवृद्धिः कृता भवति ।
स्वस्थानविवृद्धौ नैष दोषः । तस्मात् स्वस्थाने विवृद्धिः
इति । (५।३।२ अ०) ।

सामिधनोद् वादनूनामन् निवशाधिष्ठयन ।

समिध्यमानवर्ती समिववर्ती चान्तरेण धाय्या
न्युद्यांवापूविद्योरन्तराले समर्हणात् ॥ ४ ॥ (पृ०) ॥

अस्मात् वचनात् श्रुतिमनुमिमीमहे । कर्तमासु सामिधेनीषु ? इति । उच्यते, अविशेषात् सर्वास्त्रिति गम्यते, इह तु समिधवानवतीं समिधवतीं च अन्तरेण धाय्याः स्युः इति, सांस्तु सामिधेनीषु सतीषु धाय्यावचनात् विशिष्टानां सामिधेनीनां धाय्याशब्दः इति गम्यते ।

ननु पाणिनिवचनादविशेषेण सर्वा धाय्याः । न इत्याह, विशिष्टास्त्रपि वचनम् उपपद्यते एव । यद्वि विशिष्टाः ततः काः ? इति । उच्यते, यासु धाय्याशब्दः श्रूयते, ताः तावत् धाय्याः, तासु च धाय्यासु सतीषु वचनम् अर्थवत् भवति । अर्थवति च सति वचने न अन्या धाय्याः, प्रमाणाभावात् इति ।

उष्णिक्कुभोरन्ते दर्शनात् ॥ ६ ॥ (यु०) ॥

उष्णिक्कुभोः च अन्ते प्रयोगो दृश्यते, यज्जगत्या परिदध्यादन्त यज्जं गच्छेत्, अथ यत्त्रिष्टुभा परिदधाति नान्त गच्छति इति । ननु त्रिष्टुभ् अत्रान्ते दृश्यते, न उष्णिक्कुभौ इति । उच्यते, त्रिष्टुभमेवायम् उष्णिक्कुभौ इति ब्रूते । कथम् ? । त्रिष्टुभौ वीर्यम् इत्येवमन्ते संस्तुतेः त्रिष्टुभौ वा एतद्वीर्यं यत् उष्णिक्कुभौ इति कारणे कार्यवत् उपचारः कृतः ॥ (५ । ३ । ३ अ०) ॥

वहिष्यमाने आगन्तूना पय्यासीत्तरकालताधिकरणम् ॥

स्तोमविग्धो वहिष्यमाने पुरस्तात्पय्यासादागन्तवः स्युस्तथाहि दृष्टं द्वादशाहे ॥ ७ ॥ (पृ०) ॥

सन्ति विवृष्टस्तोमका कृतवः एकविंशेन अतिराधेण प्रजाकाम यानयेयुस्त्रिणवेन श्रीजस्काम अयस्त्रिंशेन प्रतिष्ठाकामम् इति, तत्र आगमेन सङ्गापूरणं वक्ष्यते । अथ वहिष्यमाने वैकृतेषु आनीयमानेषु भवति सशयः । किं वैकृतानामन्ते निषेधः, उत प्राक् पर्यासात् ? इति । किं प्राप्तम् ? पुरस्तात्पर्यासादागन्तवः स्युः, तथा हि दृष्ट्वा द्वादशाहे, स्तोत्रियानुरूपो लघो भवतः वृषण्वन्तस्मृचा भवन्ति, लघु उत्तम पर्यास इति इदानीं प्राक्पयासादागन्तुभिर्भविष्यम् ॥

पर्यास इति चान्ताख्या ॥ ८ ॥ (यु०) ॥

पर्यासशब्दस्य अन्तवचनो लोके दृश्यते, यथा, चेन्नपर्यास नदीपर्यास इति । एवं पर्यासोऽन्ते कृतो भविष्यति ।

अन्ते वा तदुक्तम् ॥ ९ ॥ (सि०) ॥

अन्ते वा एवञ्चातीयकं वैकृतं स्यात्, उक्तम्, अन्ते तु वादरायण (५।२।१८ सू०) इति ।

वचनात्तु द्वादशाहे ॥ १० ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तम्, तथाहि दृष्ट्वा द्वादशाहे इति तत्परिहर्ष्यम् । अत्र उच्यते वचनात् द्वादशाहे भवति, स्तोत्रियानुरूपो लघो भवतः वृषण्वन्तस्मृचा भवन्ति, लघु उत्तम पर्यास इति । न हि वचनस्य अनिभारोऽस्ति ।

अतद्विकारश्च ॥ ११ ॥ (१ यु०) ॥

न च, अयं तद्विकारः, यत्ततो धर्मान् गृह्णीयात् इति ।

तद्विकारेऽप्यपूर्वत्वात् ॥ १२ ॥ (रयु०) ॥

योऽपि तद्विकारः, तत्राप्यन्ते एव निवेशः । कुतः ? ।
अपूर्वत्वात्, वृषण्वतां वृचानाम्, वृषण्वन्त एव प्राक्पर्या-
प्तात्, यावत् वचनं वाचनिकं न सदृशम् उपसङ्क्रामति ।
(५।३।४ अ०)

तवैवागन्तूना साम्ना मध्ये निवेशाधिकरणम् ।

अन्ते तूत्तरयोर्द्विधात् ॥ १३ ॥ (पू०) ॥

इहापि विवृहस्तोमकाः क्रतव उदाहरणम् । तत्र
उत्तरयोः पवमानयोः साम्नामागमः इति वक्ष्यते (१०
अ०) । तत्र आगम्यमानेषु सामसु सन्देहः, किं तेषामन्ते
निवेशः, उत गायत्री वृहत्यनुष्टुप् ? इति । किं प्राप्तम् ?
अन्ते उत्तरयोर्द्विधात् । उक्तः अत्र न्यायः, अन्ते तु वाद-
रायणः इति । तस्मात् अन्ते निवेशः इति ।

अपि वा गायत्री-वृहत्यनुष्टुप्सु वचनात् ॥ १४ ॥
(सि०) ॥

गायत्री वृहत्यनुष्टुप्सु निवेशः । कस्मात् ? । वचनात्,
त्रीणि ह वै यज्ञस्य उदराणि गायत्री वृहत्यनुष्टुप्बिति ।
अत्र ह्येव आवपन्ति अत एवोदपन्ति इति वचनेन अस्ति
उपालम्भः । तस्मात् न एषाम् अन्ते निवेशः इति । (५।३।
५ अ०) ।

यष्टिकादीनां कृतप्रतिपत्ताधिकरणम् ।

यष्टिकमौपानुवाक्य सवनचितिशेष.

स्यात् ॥ १५ ॥ (पू०) ॥

मौपानुवाक्ये काण्डे यथा इष्टकाय समाख्याता एष
यै हविषा हविर्यजते, यो दाभ्य गृहीत्वा सोमाय यजते
इति, तथा, परा वा एतस्मायु प्राण एति योऽगृह्णाति
इति, तथा इष्टकायिषिणीरुपदधाति वधिषीरुपदधाति
भूतेष्टका उपदधाति इति । तत्र सम्येष्ट, किं यष्टिक
मौपानुवाक्य सवनशेषचितिशेष, अथ किं कृतशेषोऽस्मि
शेषः ? इति । किं प्राप्तम् ? सवनचितिशेष । कुत ? ।
अत्रै सवनानि आरभ्यन्ते, इष्टकाभिषिपितय, यच्च येन
आरभ्यते तत्तदङ्गम् ।

कृत्यग्निशेषो वा चोदितत्वाच्चोदनानुपूर्वस्य ॥

१६ ॥ (सि०) ॥

कृत्यग्निशेषः स्यात् । कुत ? । चोदितत्वात्, अग्नि
येतस्य अयते, य एव विद्वानग्निं चिनुते इति, न चिति
येतस्या इष्टकायनेन अग्नियेतस्य अयते, अग्निम् इति
द्वितीयानिर्देशात्, तथा यो दाभ्य गृहीत्वा सोमाय
यजते इति अदाभ्यस्य यजतिना सम्बन्ध, तथा अग्नौ ।
तस्मात् सकृत् यागसम्बन्ध कृत्वा कृतार्थं शब्दो भवति,
अतः सम्बन्धम् अभिनिर्वर्त्यम् । तथा सकृदग्निः सम्बन्ध

कृत्वा कृतो मन्येत, अचोदना चितिसवनयोः, न हि ते कर्त्तव्यतया चोद्येते, परार्थं हि तयोः अवणम् । किं प्रयोजनम् ? । सवनचितिशेषत्वे, प्रति सवन ग्रहणं, प्रति-चिति च दृष्टकोपधान । क्रत्वग्निशेषत्वे सकृत् ग्रहणीपधाने ।
(५।३।६ अ०) ।

चित्रिण्यादीना मध्यमचितानुपधानाधिकरणम् ॥

अन्ते स्युरव्यवायात् ॥ १७ ॥ (पू०) ॥

औपानुवाक्ये श्रूयते, चित्रिणीरुपदधाति, वज्रिणीरुपदधाति इति । तत्र सन्देहः, किम् एताः पञ्चम्यां चितानुपधेयाः, उत मध्यमायाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? पञ्चम्याम् एवेष्टकाः कृतक्रमाः अन्या नैताभिर्व्यवेक्ष्यन्ते ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०) ॥

आवपन वा उत्तमा चितिः अन्या दृष्टका उपदधाति इति ।

मध्यमायान्तु वचनात् ब्राह्मणवत्यः ॥ १९ ॥

(सि०) ॥

नैवैता अन्याया चितौ । कस्या तर्हि ? । मध्यमायाम् । कुत ? । ब्राह्मणवत्यः एता दृष्टकाः, तासां मध्यमा चितिरान्नायते, या वै काञ्चित् ब्राह्मणवतीम् दृष्टकाम् अभिजानीयात्, ता मध्यमायां चितानुपदध्यात् इति । ननु

सवा एवेष्टका ब्राह्मणवत्य । न इयाह, यत्रा निद्र
कमात् समाख्यानाह । तस्मात् एता नास्ते स्युः इति ।
(५।३।० अ०) ।

— —

भोक्तृभावात् पूर्वे विविक्ताव्युपभानाधिकरणम् ।

प्राक्लोकम्पृषायास्तस्मात् सम्पूरणार्थत्वात् ॥ २० ॥

शोपानुवाक्ये काण्डे इष्टका समाख्याता वस्त्रिणी
अपदधाति, विविणीकपदधाति, भूनेष्टका उपदधाति
इति । तत्र इदं समधिगतं, मध्यमायां चिन्तावुपधेया
इति । तत्र सन्देहः, किं प्राक् लोकम्पृषाया, उत
पयात् ? इति । किं प्राप्तम् ? भन्ते तु वादराचय इति ।
एव प्राप्ते उच्यते, प्राक् लोकम्पृषाया तस्या सम्पूरणा
र्थत्वात्, सम्पूरणार्थता तस्मा अयते यदेवास्मीन,
यच्छिद्रं, तत् भगवता पूरयति लोकां पृथक् पृथक्
इति । अपूर्वत्वात् वार्षस्व, विविरेवायं सम्भवेन इति
गम्यते । तस्मात् प्राक् लोकम्पृषाया स्यात् । (५।३।८
अ०) ।

— —

इष्टिर्वक्त्राग्राहप्रिष्टीनापनुष्ठानाधिकरणम् ।

संस्कृते कर्म संस्काराणान्तर्दर्थत्वात् ॥ २१ ॥ (पू०) ॥

आधाने सन्ति पवमानेष्टय । सन्ति च नियतानि

कर्माणि, अग्निहोत्रादीनि । अनियतानि च ऐन्द्राग्नी-
दीनि । तत्र सन्देहः, किं पवमानेष्टीः कृत्वा कर्माणि
प्रतिपत्तव्यानि, उत आहितमात्रेषु अग्निषु ? इति । किं
प्राप्तम् ? आहितमात्रेषु इति । कुतः ? । आहितमात्रेषु
असौ अग्निषु कर्माणि कर्तुं समर्थो भवति, यथा, आहि-
ताग्निर्न क्लिन्नं दार्वं दध्यात् इति । दर्शयति च, अग्नि
वै सृष्टम् अग्निहोत्रेण अनुद्रवन्ति इति आहितमात्रेषु
अग्निहोत्रं दर्शयति । तस्मात् न पवमानेष्टयः प्रती-
क्षितव्याः इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, पवमानेष्टिभिः संस्कृतेषु अग्निषु
कर्माणि वर्त्तेरन् । कुतः ? । संस्काराणां तदर्थत्वात्, सं-
स्कारशब्दा एते आहवनीयादयः, संस्कारस्य कस्यचित् अ-
भावेन, आहवनीयादिषु प्रतिपत्तिः स्यात् । तस्मात्
संस्कृतेषु अग्निषु कर्माणि इति ।

अनन्तरं व्रतं तद्भूतत्वात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०) ॥

यत्तु, आहिताग्निर्न क्लिन्नं दार्वं दध्यात् इत्येव-
मादि । युक्तं, यत् आहितमात्रेषु क्रियते, आहिताग्नेः
तद्व्रतम् उच्यते, स च, आहितमात्रेषु आहिताग्नि-
सहचरः । तस्मात् अनन्तरं व्रतं स्यात्, तद्भूतत्वात् ।

पूर्वं च लिङ्गदर्शनात् ॥ २३ ॥ (आभा०) ॥

अथ यदुक्तम्, आहितमात्रेषु अग्निहोत्रं दर्शयति,
पूर्वम् इष्टिभ्यः इति, तस्य कः परिहारः ? इत्याभाषान्त
सूत्रम् ।

अर्थवादो वा अर्थस्य विद्यमानत्वात् ॥ २४ ॥ (उ०) ॥

अथवाद एष । कुत ? । अर्थस्य विद्यमानत्वात्,
विद्यमानो हि तथ अन्य एव अग्निहोषहोम । कथं
होतव्यम् अग्निहोषं न होतव्यम् ? इति मीमांसन्ते ब्रह्म
वादिन । यत् यजुषा जुहुयात् अथवापुर्वमाहुती जुहुयात्
उदि न जुहुयात् अग्नि परापतेत् तूष्णीमेव होतव्यम् इति
तस्य तूष्णीहोमस्य प्रशंसार्थोऽयमर्थवाद ।

न्यायविप्रतिषेधाच्च ॥ २६ ॥ (यु०) ॥

न्यायविप्रतिषेधश्च भवेत्, यदि अनन्तरम् अग्निहोत्रा
दय स्यु य पूर्वोक्तो न्याय, स विप्रतिषिध्येत, न वा
तामां तदयत्वात् इति तस्मात् सस्त्विति कर्माणि भवेयु
इति ॥ (५ । ३ । ८ अ०) ॥

अग्निचिद्वर्षति तस्मात् तद्वर्षति तस्मात् तद्वर्षति ॥

सञ्चितं त्यग्निचिद्युक्तं प्रापणान्निमित्तस्य ॥ २६ ॥
(पृ०) ॥

अग्निचिद्वर्षति, न धात्रेण स्थियमुपेयात्, तस्मात्
अग्निचिता पचिणो न अगितव्या इत्येवमादय पदार्था
श्रूयन्ते । तेषु सन्देह, किं सञ्चितमात्रे प्रतिपत्तव्या उत
कृत्वन्ते ? इति । किं प्राप्तम् ? सञ्चितमात्रे एव इति ।
अग्नि ययितवात् सोऽग्निचित् इति तस्य श्रूयमाणायित

यतोऽमन्तरमेव प्राप्नुवन्ति, प्राप्ते निमित्ते नैमित्तिकं कर्त्तव्यम् । तस्मात् अनन्तरमेव ॥

क्रत्वन्ते वा प्रयोगवचनाभावात् ॥ २७ (सि०) ॥

प्रयोगवचनो हि अत्र तान् पदार्थान् प्रापयति, येषां क्रत्वर्थत्वम् । न चैषां क्रत्वर्थत्वमस्ति, पुरुषार्था ह्येते । कथं ? प्रतिषेधे पुरुषः श्रूयते, वर्षति न धावेन्न स्त्रियमुपेयात् इत्येवमादि, न च क्रत्वर्था एते प्रसक्ताः, येन प्रतिषेधः क्रतीरुपक्रुर्यात् ।

ननु पुरुषार्था अपि चितवतः चवणाच्चयनानन्तर प्राप्ताः । न इति ब्रूमः,

अग्नेः कर्मत्वनिर्द्देशात् ॥ २८ ॥ (यु०) ॥

अग्न्यर्थं चयनं तत्, यदग्नेः स्वकार्यं कुर्वतः साहाय्ये वर्त्तते, तत् तदर्थं । कश्च तस्य स्वार्थः ? यागसिद्धिः, सिद्धे च यागे चयनेन उपकृतं भवति । तस्मात् सिद्धे यागेऽग्निचित्, तेन क्रत्वन्ते इति ॥ (५ । ३ । १० अ०) ॥

दीक्षाया इष्टिसिद्धताधिकरणम् ॥

परेणावेदनाद्दीक्षितः स्यात्सर्व्वदीक्षाभिसम्बन्धात् ॥

२९ ॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, आग्नावैष्णवमेकादशकपालं निर्व्वपेत् दीक्षिष्यमाणः इति, तथा दण्डेन दीक्षयति, मेखलया

दीक्षयति, कृष्णाम्बिनेन दीक्षयति इत्येवमादि । तत्र सन्देहः, किं सर्वेर्दीक्षितो भवति, यथा वा इह्यन्ते दीक्षित इति । किं तावत् प्राप्तम् ? सर्वे इति । कुत ? । दीक्षा भिसम्बन्धात्, दीक्षासम्बन्धो भवति, दण्डेन दीक्षयति दीक्षामस्य करोति इत्यर्थः, यदि इह्यन्ते दीक्षित स्यात् कथम् अस्य दण्डेन दीक्षा कुर्यात्, तेन इष्ट्या न दीक्षित । न च, अस्य इह्यन्ते दीक्षितशब्द पञ्चम, आयेदने त्वस्य दीक्षितशब्द, तस्मात् न तावति दीक्षित स्यात् । न च सम्भवति ससुश्रये विकल्पो न्यायः, पक्षे बाधः स्यात् तत्र प्रयोगवचनो बाध्यते । तस्मात् भिद्येऽपि दीक्षासम्बन्धवाक्येषु प्रयोगवचनेन सदैकवाक्यता इति आयेदनकाले दीक्षित स्यात् ॥

इह्यन्ते वा तदर्थं ह्यविशेषार्थसम्बन्धात् ॥ ३० ॥

(सि०)

इह्यन्ते वा दीक्षित स्यात्, तदर्थं हि सा दीक्षणाया । कथं ? । दीक्षित्यमाणस्य अदीक्षितस्य सा भवति यदि तस्मा उत्तरकाले दीक्षित, एवं सा दीक्षित्यमाणस्य । तस्मात् वाक्यादवगम्यते, भवति तदा दीक्षित इति दीक्षाकरणे पदार्थे निवृत्ते किमिति न दीक्षित स्यात् ? वाक्यं हि निरपेक्ष दीक्षित इति ज्ञापयति ।

यत्तु, दीक्षासम्बन्धो दण्डेन दीक्षयति इति । कथं स दीक्षितत्वे स्यात् ? इति दण्डेनैव सम्पादयति इत्यवगच्छाम, यत्तु, अनन्तरं दीक्षितशब्दो नास्ति इति । न

न वासम्बन्धात् ॥ ३३ ॥ (मि०) ॥

न वा, अथ क्रमो नियम्येत । कुत ? । असम्बन्धात्
पुत्र्यक् पुत्र्यक् एषा कर्मणाम् प्रयोगवधनानि तानि स्त्रपदा
घातानाम् उपसंस्कारकाणि, यो यस्य न उपकारक, स तस्य
न क्रमेण, न उत्क्रमेण । यो यस्य उपकरोति कस्यचित्
तस्य उपकुर्वत क्रम साहायेय वर्त्तते । न च, एतानि
कर्माणि अन्योऽन्यस्य उपकुर्वन्ति, तस्मात् न एषां क्रम
साहायेय वर्त्तते । तस्मात् असम्बन्ध इति ॥

काम्यत्वाच्च ॥ ३४ ॥ (यु०) ॥

काम्यानि च एतानि कर्माणि, कामाश्च न क्रमेण
उत्पद्यन्ते, तेन निमित्तस्य अक्रमत्वाच्च क्रमवन्त इति ।

आनर्थक्यान्नेति चेत् ॥ ३५ ॥ (आ०) ॥

इति यदुक्तम् पूर्वपक्षे, तदेव पुनरुच्यते परिहर्तुम्, एव
क्रमेण पाठोऽर्थवान् भविष्यति इति । एतदाभापान्त
मूलम् ।

स्याद्विद्यार्थत्वादयथा परेषु सर्वस्वागत् ॥ ३६ ॥

(आ० नि०) ॥

स्यात् अर्थवान् क्रमपाठ, असत्त्वपि प्रयोगे क्रमे, विद्या
पञ्चायत्वात्, कर्मावबोधनार्थायां विद्याया क्रमनियमा
दृष्ट तदाश्रयमेव भविष्यति इति, यथा, त्वत्पक्षे परेषु सर्व
स्वारात्, यस्यापि क्रमोऽङ्गम् इति पक्ष तस्यापि सर्व

स्वारात् परेषां सर्वस्वारेण यः क्रमः तस्य अदृष्टार्थता
अवश्यं कल्पनीया । (५।३।१२ अ०) ।

यज्ञानामग्निष्टोमपूर्वकताधिकरणम् ।

य एतेनेत्यग्निष्टोमः प्रकरणात् ॥ ३७ ॥ (सि०) ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, एष वाव प्रथमो यज्ञानां यत्
ज्योतिष्टोमः, य एतेनानिष्टा अथान्येन यजेत गर्त्तपत्यमेव
तज्जायते प्रवामीयते इति । तत्र सन्देहः, यः एतेन इति
कस्य अयं वादः इति प्रश्नेन एवोपक्रमः । उच्यते, यः
एतेन इति अग्निष्टोमस्य वादः । कुतः ? । प्रकरणात्,
तस्य हि प्रकरणे भवति एतद्वचनं, प्रकृतवाचीनि च सर्व
नामानि भवन्ति ।

लिङ्गाच्च ॥ ३८ ॥ (हे०) ॥

लिङ्गमपि भवति, तत्र श्रूयते, यस्य नवतिशतं
स्तोत्रीयाः इति, अग्निष्टोमस्य हि भवन्ति नवतिशत
स्तोत्रीयाः । कथं ? । विवृत् वहिष्यमान, पञ्चदशानि
आज्यानि, तानि चत्वारि सा एकोनसप्ततिः । पञ्चदशो
माध्यन्दिनः पवमानः, तेन चतुरशीतिः । सप्तदशानि
पृष्ठानि, तानि चत्वारि साष्टषष्टिः, चतुरशीत्या सह
द्विपञ्चागच्छतम् । सप्तदश आर्भवः पवमानः, तेन षष्ठ्यधिक
शतं नव च । एकविंशं यज्ञायज्ञीयम् इति तदेतन्नवति-
शतम् अग्निष्टोमस्य, तस्मादप्यग्निष्टोमः । (५।३।१३ अ०) ।

अं तिष्ठानविकाराणाम् अपिष्टामपुष्पकताधिकरणम् ।

अथान्येनेति संस्थानाम् सन्निधानात् ॥ ३६ ॥

(पू०) ॥

अथ अन्येन इति किं संस्थानां वाद, अथ ज्योति
ष्टामविकाराणाम् एवैकाद्यादीनाम् ? इति । किं तावत्
प्राप्तम् ? संस्थानाम् इति । कुत ? । सन्निधानात् सवि
हिता तस्मिन् प्रकरणे संस्था तासां वाद प्रकरणान्
ग्रहाय ।

तत्प्रकृतेर्वापत्तिविहारौ हि न तुल्येयपदौ ते ॥

४० ॥ (मि०) ॥

तत्प्रकृतेर्वा गवादेर्वाद स्वात्, आपत्तिविहारो हि
प्रकृतिविकारमात्रेषु उपपद्यते, न तुल्यशब्देषु एव
ज्योतिष्टोम शब्देषु । नैवम् अभिसम्बन्ध क्रियते, अथा
न्येन ज्योतिष्टोमशब्दकन इति । कथं तर्हि ? अन्येन इति
प्रकृतात् इतरत् त्रयीति न स ज्योतिष्टोमिन विगृह्यते, न
हि शब्दस्य अर्थ समीपगतन कृतप्रयोजनेन एकदेशेऽव
स्थापयितव्यो भवति, न हि वाक्येन श्रुतिर्वाध्यते अथ,
ज्योतिष्टोमादन्येन इत्यभिसम्बन्धते, ततो नतरां संस्था
वाद । कथं पुनरापत्तिविहारौ ? । प्रजापतिर्वा अग्नि
ष्टोम, स सत्तरान् एकाहान् असृजत ते सृष्ट्वा अत्रुवन् न
वै स्त्रेनात्मना प्रभवाम इति तेभ्य आतन्त्र्यं प्रायच्छत्,
तथा च ते प्राभवन् सत् । यथा वा इदमग्नेजातादध्यग्नयो

विक्रियन्ते । एवं वा, एतस्मात् यज्ञादन्ये यज्ञक्रतवो विक्रियन्ते, यो वै त्रिवृदन्यं यज्ञक्रतुमापद्यते, स तं दीपयति, यः पञ्चदशं, स तं यः सप्तदशं, स तं यः एकविंशं, स तम् इत्येवमाहुरेको यज्ञः इति । एते वै सर्वे ज्योतिष्टोमाः भवन्ति इति । एवं वैकृतानाम् सङ्कीर्तनात्, तेषामेव वादः इति गम्यते । कथम् ? अथान्येन इति योऽसावन्यः, तत्र प्राकृतान् धर्मान् विहृतान् दर्शयति, अतो मन्यामहे, यस्य अतो विहृतिः, तेन अन्येन इति ।

प्रशंसा वा विहरणाभावात् ॥ ४१ ॥ (आ०) ॥

यद्येव न तर्हि तद्विकाराणाम् वादः, तत्र न विहारो नापत्तिः प्रकरणादिभिः, ते धर्मा ज्योतिष्टोमस्य, यदि हि गवाद्यो विक्रियेरन् प्रकरणादीनि बाध्येरन्, तदापत्तिः प्रत्यक्षविरुद्धा, प्रशंसा त्वेषा, आपत्तिविहाराभावात् ।

विधिप्रत्ययाद्वा न ह्यकस्मात्प्रशंसा स्यात् ॥ ४२ ॥

(अ० नि०) ॥

अत्र उच्यते, यद्यप्यापत्तिविहारो न विधीयते, तथापि चोदकेन विधीयते, ये प्रकृतौ कर्त्तव्याः, ते चोदक-वचनात् विकृतावपि कर्त्तव्या गम्यन्ते, तदापत्तिविहारा-विव यत्र भवनं, तेन अन्येन इति गम्यते । न हि अक-स्मात् प्रशंसा स्यात्, योऽसावन्यः, स कथम् अनया प्रशंसया लक्ष्येत ? इत्येवमर्थं प्रशंसा । (५।३।१४ अ०) ।

सम पामिहानिहसोनकानाम अपिहामपूर्वकताधिकरणम् ।

एकस्तोमे वा क्रतुसंयोगात् ॥ ४३ ॥ (पू०) ॥

य एतेनानिद्वा, अथान्येन यजेत इति श्रूयते । तत्र
एषार्थं समधिगत, तद्विकाराणाम् वाद इति । अथ
इदानीं सन्दिह्यते, किम् एकस्तोमकस्य, अनेकस्तोमकस्य
च ? इति । किं प्राप्तम् ? एकस्तोमकस्य वाद । कुत ? ।
क्रतुसंयोगात् एकस्तोमे क्रतुसंयोगो भवति, यो वै त्रिषु
दन्य यत्रक्रतुमापद्यते स तन्दीपयति, य पञ्चदश स तं
य सप्तदश स तं, य एकविंश स तम् । त्रिषुदादय एक
स्तोमका । तस्मात् तेषां वाद इति ।

सर्वेषां वा चोदनाविशेषात् प्रशंसा स्तोमा-
नाम् ॥ ४४ ॥ (सि०) ॥

सर्वेषां च एष वाद, एकस्तोमकानाम् अनेकस्तोम
कानाम् च । कुत ? । अविशेषवचनात् अन्यगच्छ ।
ननु एकस्तोमका क्रतवः सङ्कीर्त्यन्ते । सत्यं सङ्कीर्त्यन्ते
प्रशंसार्थं न विशेषार्थम् । कः पुनः प्रशंसाय ? । यो वै
त्रिषुदन्य यत्रक्रतुमापद्यते स तन्दीपयति, चोदकप्राप्ता
धमा अभ्यस्ता प्रकृतौ, विकृतौ सुखं प्रतिपद्यन्ते । (५।३
१५ अ०) ।

इति श्रीगवरक्षामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्चम
अध्यायस्य तृतीयः पादः ।

अथ पञ्चमे अध्याये चतुर्थः पादः ।

—:०:—

पाठक्रमापेक्षया श्रुत्यर्थयोर्वलवत्त्वाधिकरणम् ॥

क्रमको योऽर्थशब्दाभ्यां श्रुतिविशेषादर्थ-
परत्वाच्च ॥ १ ॥

इह पाठक्रमस्य श्रुत्यर्थक्रमाभ्यां सह बाधां प्रति विचारणम्, किं पाठक्रमः ताभ्यां तुल्यः, उत बाध्यते ? इति । किं प्राप्तम् ? तुल्यबलावेतौ, पाठोऽपि हि कारण श्रुत्यर्थावपि, न च प्रामाण्ये कश्चित् विशेषोऽस्ति, तस्मात् अनियमः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, पाठक्रमो हि बाध्यते श्रुत्या अर्थेन च । कुतः ? । श्रुतिविशेषात्, अर्थपरत्वाच्च । श्रुतिविशेषः कः ? । यत्र श्रवणं तत्र प्रत्यक्षं कारणं, पाठक्रमस्तु आनुमानिकः, पाठक्रमेण स्मरणम्, एवम् अभिनिर्वर्त्तयितव्यम् इत्यवगम्यते । तस्यार्थवत्त्वेनैकया उपपत्त्या तस्य एवानुष्ठान श्रुत्या पुनः अनुष्ठानमेव, एव भवति इति प्रत्यक्षादवगम्यते ।

तथा अर्थेन । कुतः ? । अर्थपरत्वात्, अर्थार्थं हि सर्वं प्रधानार्थं, प्रधानम् अभिनिर्वर्त्तयति इति सर्वं क्रियते । तस्मात् पाठः ताभ्यां बाध्यते ।

किम् उदाहरणं प्रयोजनं च ? । श्रुत्याम् आश्विनो दशमी गृह्यते, त तृतीय जुह्वति, अत्र पाठक्रमस्य वलीयस्त्वे तृतीयस्य ग्रहणं, सिद्धान्ते तु दशमस्य । अर्थं, अग्निहोत्र-होमः पूर्वं आम्नायते, पश्चाच्छपणम् । एवं कर्त्तव्यम्, यदि

पाठो बलवान् । सिद्धास्ते अरण्यं पृथ, ततो होम ॥ (५ ।
४ । १ प०) ॥

—•—

मुख्यक्रमेण प्रवदानाभिधारणासादनानुपूर्व्यम् ।

प्रवदानाभिधारणासादनेष्वनुपूर्व्यं प्रवृत्त्या
स्यात् ॥ २ ॥ (पू०) ॥

स्तो दर्शपूर्णमासो, तत्र पूर्वं दध्मो धर्मा समाग्राता
पयात् आग्नेयस्य, प्रदानं च आग्नेयस्य पूर्वम् । तत्र
मन्देश्च किं प्रावृत्तिकेन क्रमेण पूर्वं दध्म प्रवदानाभि
धारणासादनानि, उत मुख्यक्रमेण पूर्वम् आग्नेयस्य ?
इति । किं प्राप्तम् ? अनियम इति । एव प्राप्ते ब्रूम,
प्रवदानादिषु प्रावृत्तिकेन पूर्वं दध्म इति । कुत ? ।
एवम् अनुष्ठातेभ्यो व्यवधायकेभ्यो न अभ्यधिकोऽन्यो वा
व्यवधायक कस्मिन्तो भविष्यति, दर्शयति च दध्म पूर्वमेव
नियम् इति ।

यथाप्रदानं वा तदर्थत्वात् ॥ ३ ॥ (सि०) ॥

यथाप्रदानं वा कस्तथापि यस्व प्रदानं पूर्वम् तस्य
प्रवदानानि पूर्वम् तस्मात् आग्नेयस्य । कुत ? । प्रदान
बोदनाग्रहीतत्वात् प्रवदानादीनाम्, प्रदानोपक्रमा एते
न पृथक्पदार्था एते इत्युक्तम् । अभिधारणम् प्रवदानं च
तस्य प्रदानविकीर्णयैव क्रियते । आसादनम् अपि प्रदा

नार्थमेव (पासन्नकरणम्), एवं दृष्टार्थता भवति । तस्मात् मुख्यक्रमेण अङ्गानाम् प्रयोगः इति ।

यत्तु, दध्नः पूर्वं प्रवृत्तिः इति । अर्थात् पूर्वं प्रवृत्तिः, न पाठात् । प्रावृत्तिकाच्च मुख्यक्रमो बलीयान्, मुख्यक्रमे गृह्यमाणे प्रथम एकः पदार्थो विप्रकृष्टकालः स्यात् प्रावृत्तिके पुनर्गृह्यमाणे सर्वेषां विप्रकर्षः । तस्मात् मुख्यक्रमो बलीयान् इति । अथ यल्लिङ्गम् उक्तम्, दध्नः पूर्वम् अव-
देयम् इति । अत्र उच्यते, श्रुताभिप्रायमेतत् भविष्यति । तस्मात् अदोषः ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ४ ॥ (यु० १)

लिङ्गम् अपि अस्मिन् अर्थे भवति, स वै ध्रुवानेव अग्ने-
ऽभिधारयति, ततो हि प्रथमावाज्यभागो यज्यन् भवति
इति तस्मादपि मुख्यक्रमेण नियमः इति ॥ (५।४।२ अ०) ॥

—

इष्टिसीमयो पौर्वापर्यानियमाधिकरणम् ॥

वचनादिष्टिपूर्वत्वम् ॥ ५ ॥ (यु०) ॥

इष्टिपूर्वत्वं समान्नातम् । तत्र सन्देहः, किम् इष्टिपूर्वत्वं, सोमपूर्वत्वं वा विकल्पः, अथ वा इष्टिपूर्वत्वमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? इष्टिपूर्वत्वम् एव स्यात् । कुतः । ? वचनात्, वचनम् इदं भवति, एष वै देवरथो यत् दर्शपूर्णमासौ, यो दर्शपूर्णमासौ इष्टा सोमेन यजते, रथस्यष्ट एवावसाने वरे देवानामवस्यति इति, नास्ति वचनस्य अतिभारः । तस्मात् इष्टिपूर्वत्वमेव इति ॥

सोमस्यैकेषामग्न्याधेयस्यतु नक्षत्रातिक्रमवचनात्
तदन्तेनानर्थकं हि स्यात् ॥ ६ ॥ (सि०)

इष्टिपूर्वत्वम् इत्येतत् गृह्णीम, किन्तु सोमस्य एकेषा
पुरो दर्शपूर्णमासयो स्यात् । कुत ? । अग्न्याधेयस्य ऋतु
नक्षत्रातिक्रमवचनात्, य सोमेन यज्यमाणोऽग्निनादधीत,
नतुं स प्रतीचेत् न नक्षत्रम् इति, य सोमयागं क्रतुमाद
धीत, स न प्रतीचेत् नक्षत्रं नाप्यतु तावत्येवादधीत इति
आनन्तर्यम् उच्यते, इतरथा, ऋतुनक्षत्रातिक्रमवचनम्
अनर्थकं स्यात् आनन्तर्येऽनपेक्षमात्रे यस्यैव ऋतुनक्षत्रे
उक्ते तस्यैव तयोरनादर कीर्तित स्यात्, तस्मादस्ति
सोमाधानयोरानन्तर्यमिति । अपि च विस्मृता च पद्यतनी
विभक्तिः, सोमेन यज्यमाण इति, सा च न इष्टिपूर्वत्वम्
अनुज्ञाय विवक्ष्यते, न तदा पद्यतनकालविवक्षा, तत्र अत्र
शब्दो विप्रतिपिध्यते । तस्मात् आनन्तर्यविवक्षेत्यवगम्यते ॥
तदर्थवचनाच्च नाविशेषात्तदर्थत्वम् ॥ ७ ॥ (यु० १)

इतश्च सोमाधानयो आनन्तर्यम् । कुत ? । तदर्थवच
नात्, य सोमेन यजेत स अग्निनादधीत इति च सर्वे र
प्यसौ यज्यमाणोऽग्निमाधत्ते सोमेन अग्निहोत्रादिभिश्च
न पसति सोमस्य विज्ञेये सोमाघंता स्यात् । अथम् असौ
विज्ञेय स्यात्, यदानन्तर्यं सोमाधानयो इति ॥

अथव्यमाणस्य च पवमानहविषां कालनिर्देशात्
आनन्तर्यादिगङ्गा स्यात् ॥ ८ ॥ (यु० २) ॥

सोमेन अयक्ष्यमाणस्य च पवमानहविषां कालो निर्दिश्यते, यः सोमेन अयक्ष्यमाणोऽग्निमादधीत, स पुरा सवत्सरात् हवींषि निर्वपेत् इति, न खलु कश्चित् अयक्ष्यमाणः सर्वस्य विहितत्वात् । तस्मात् अनन्तरम् अयक्ष्यमाणः इति गम्यते ।

इष्टिरयक्ष्यमाणस्य, तादर्थ्यं सोमपूर्वत्वम् ॥ ९ ॥

(प्र०)

इदं प्रयोजनसूत्रम् वर्ण्यते । क्षीणमविकरणम्, किं प्रयोजनं चिन्तायाः ? इष्टिः अयक्ष्यमाणस्य सोमेन निरभिसन्धिके आधाने । तदर्थत्वे तु सोमपूर्वत्वं, सोमार्थताया त्वाधानस्य सोमपूर्वत्वं स्यात् ॥ (५ । ४ । ३ अ०) ॥

—

ब्राह्मणस्यापीष्टिसोमयो पीव्यापर्यायनियनाधिकरणम् ॥

उत्कर्षात् ब्राह्मणस्य सोमः स्यात् ॥ १० ॥ (पू०)

अस्ति आधानं, तत्र एषोऽर्थः समधिगतः, इष्टिपूर्वत्वं सोमपूर्वत्वं च इति । इदानीं सन्देहः, किं चयाणाम् वर्णानाम् इष्टिपूर्वत्वं सोमपूर्वत्वं वा, उत ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्वमेव, उत केवला पीर्यमासी उत्कृष्यते, ब्राह्मणस्य उभौ कल्पौ ? इति । अथ वा कर्मान्तरम् इदं यत् ऊर्ध्वं सोमात्, अथ वा एकं हविः उत्कृष्यते, ब्राह्मणस्य उभावेव कल्पौ ? इति । किं प्राप्तम् ? चयाणाम् वर्णानाम्

इष्टिपूर्वत्व सोमपूर्वत्व वा । कुत ? । अविगेयात् न कश्चित् विज्ञेयमवगच्छाम । एव प्राप्ते ब्रूम , ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्व स्यात् । कस्मात् ? । उत्कर्षात्, उत्कर्षो हि श्रूयत, आग्नेयी वै ब्राह्मणो देवतया, स सोमेन इष्टा पत्नीषोमोयी भवति, यदेवाद् पोर्णमास इवि , तत्र हि अनुनिर्वापेत्, तर्हि उभयदेवत्या भवति इति । किम् इव हि वचन न कुर्यात् । तस्मात् ब्राह्मणस्य सोमपूर्वत्वमेव इति ।

पौर्णमासी वा श्रुतिसंयोगात् ॥ ११ ॥ (सि०)

यदुक्त , ब्राह्मणस्य सोमपुत्रत्वम् एव इति तत्र तस्य इवि उभो कम्पो । कुत ? । अविगेयात्, न हि कम्पयो ब्राह्मणस्य कथिदिज्ञेय आम्नायते । ननु इदानीमेव उक्त ब्राह्मणस्य उत्कर्षे इति । न इति ब्रूम , पौर्णमासीमात्रस्य तत्र उत्कर्षे , श्रुतिसंयोग पौर्णमास्य, तत्र यदेवाद् पौर्णमासं इवि इति, यावद्वचनं वाचनिक तत्र न न्याय क्तमते । तुल्ययो प्यादेगे उत्कर्षे नूनमपरोऽप्येकदेगे उत्कर्ष्यते इति ॥

सर्वस्य वैकल्याण्यात् ॥ १२ ॥ (आ०) ॥

यदुच्यते केवला पौर्णमासी उत्कर्ष्यते इति । तत्र, छत्सस्य दशपूषमासस्यमप्य उत्कर्षे, एव फलिन सम्बन्ध, इतरथा न स्मात् फलम् । एकदेवत्वात् पौर्णमास्या, केव लायाम् उत्कर्ष्यमाण्यायां अवशिष्टस्य पूर्वव क्षियमाणस्य न फलं स्मात्, एकदेवत्वात् अफलत्वाच्च उक्तम् अपि न क्षियेत,

समुदाये च उत्कृष्टमाणे भवति फलम् । तस्मात् अर्थात् समुदायस्य उत्कर्षः, एवं कृत्स्नोपदेशोऽर्थवान् भविष्यति इति । तस्मात् सर्वस्य उत्कर्षः, सोमपूर्वत्वम् एव ब्राह्मणस्य इति ।

स्याद्वा विधिस्तदर्थेन ॥ १३ ॥ (पू० २) ॥

नैतदस्ति, यदेव' समुदायस्य असति वचने उत्कर्षः परिकल्प्यत, तस्मात् अन्यदेवैव नामक कर्म जडं सोमात् स्यात् । एवम् एक शस्य अश्रुत फल न कल्पयितव्य भविष्यति, नामधेयन्तु द्वयोः कर्मणोः एकम्, अक्षाः पादाः माषाः इति यथा पौर्णमासधर्मक वा कर्मान्तरं चाद्यते इति कर्मविधान, श्रुतेः एतत् भवति, तत् वाक्यस्य बाधकम् । तस्मात् कर्मान्तरम् इति ॥

प्रकरणात् कालः स्यात् ॥ १४ ॥ (सि० २)

कर्मान्तरस्य एतद्वाचकम् इति प्रमाणाभावः । प्रकृतस्य कर्मणो वाचकम् इति प्रत्यक्ष, यच्च सप्रमाणक, तत् ग्राह्य अन्यायश्चानेकार्थत्वम् । धर्मग्रहणे लक्षणाशब्दः श्रुतिसम्भवे कल्प्य' स्यात् । अपि च अस्य रूपं न गम्यते, रूपावचनात् न कर्मान्तरम् । तस्मात् प्रसिद्धेन नाम्ना प्रकृतस्य कर्मणो ग्रहणे कालविधानार्थं स्यात्, फलवत्त्वाच्च कृत्स्नस्य उत्कर्षः, ब्राह्मणस्य च तथैव । यत्तु, श्रुतिर्वाक्यात् वलीयसी इति, अत्र उच्यते यत्र फलं न श्रूयते, वाक्यार्थोऽपि तावत् तत्र गृह्यते । न च, इह फलस्य अवगमस्ति । कल्प्य फलम्

इति यदि उच्यते, न तत्, फलवचनम् अस्तरिण । तत्र
फलवचनं यद् कश्चित्, तेन च सदैकवाक्यता काम
यचनेन तु सह प्रत्यक्षेण एकावाक्यता इति । तस्मात् न
समास्तरं । स्मृत तावदपर्यन्तं सितम् अधिकरणम् । (५ ।
४ । ४ प०) ॥

अनु न प्रतीतिरिति वा न कामवाधाधिकरणम् ।

स्वकाले स्यादविप्रतिषेधात् ॥ १५ ॥ (पृ०) ॥

य सोमेन यज्यमानोऽग्निमादधीत, नतुम् स प्रती
येत् न नक्षत्रम् इति । अत्र सन्देहः, किम् आधानस्य
अयं कालविशेषबाध उत सोमस्य ? इति । किं प्राप्तम्
आधानस्य कालबाध, स्वकाले स्यात् सोम । कुत ? ।
अविप्रतिषेधात्, अङ्गमाधान, तस्य कालबाधो न्याय्य, न
प्रधानस्य । अङ्गगुणविरोधे च तादर्प्यात् इति वक्ष्यते ।

अपनयो वाधानस्य सर्वकालत्वात् ॥ १६ ॥ (सि० १)

अपनयो वा आधानात् सोमकालस्य स्यात् । कुत ? ।
आधानस्य सर्वकालत्वात् नैवाधाने कथित् कालनिधमा
ऽस्ति, यद्वृत्तिनैव यदोपनमेत् तदहरादधीत इति, अप्राप्त
मेव तत् आधानस्य, यत् प्रतिषिध्यते तस्मात् सोमस्य
कालबाध इति ।

पौर्णमास्यर्धं सोमात् ब्राह्मणस्य वचनात् ॥ १७ ॥

(सि० २)

स्थितादुत्तरं । न वा एतदस्ति, कृत्स्नौ दर्शपूर्णमासी
उत्कथ्यते, ऊर्ध्वं सोमात्, केवला पौर्णमासी उत्कथ्यते ।
कुतः ? । वचनात्, वचनमिदं यदेवादः पौर्णमास हवि-
तत्तर्ह्यनुनिर्वपेत् इति नास्ति वचनस्य अतिभारः । तस्मात्
पौर्णमासीमात्रम् उत्कथ्येत । यत्तु फलं नास्ति इति,
समुदायादेव फलं भविष्यति इति, वचनादेवं विज्ञानात् ।
तस्मात् अदोषः ।

एवं शब्दसामर्थ्यात् प्राक्कृत्स्नविधानात् ॥ १८ ॥

(सि० ३)

एकं वा हविः उत्कथ्येत, न कृत्स्ना पौर्णमासी ।
कुतः ? । शब्दसामर्थ्यात् एकं हविः उत्कथ्येत् शब्दः
समर्थः, यदेवादः पौर्णमासं हविः इति श्रूयते, यावद्वचनं
वाचनिकं, तादृचनेन उत्कथ्येत् शक्यते, न अन्यदपि ।
प्राक्सोमात् कृत्स्नं विधीयते, ततो यत् वचनेन उत्क-
थ्यते, तदूर्ध्वं सोमात्, यत् न उत्कथ्यते, तत् प्राग्भवितुम-
र्हति । तस्मात् एकं हविः उत्कथ्येत्, ब्राह्मणस्य उभौ
कल्पौ इति । (५।४।५ अ०) ।

आज्यस्य सोमादनुत्कर्षाधिकरणम् ॥

पुरोडाशस्त्वनिर्देशे तद्युक्ते देवताभावात् ॥ १९ ॥

(मि०)

इदं श्रूयते, आग्नेयो वै ब्राह्मणो देवतया, स सोमेन

इष्टा अग्नीषोमीयो भवति, यदेवाद पौर्णमास इवि
 तत्तच्चानुनिर्वपेत्, तच्चुभयदेवत्यो भवति इति । यस्मात्
 तस्मिन् काले स अग्नीषोमीयो भवति, न प्राचीने काले,
 तस्मात् अदो इवि अनुनिर्वपेत् इति, अग्नीषोमीयत्व
 विधाय द्विदेवताकत्व हेतुत्वेन निर्दिश्यत तस्मात् अग्नी
 षोमीयं इवि हेतुमत् स्यात्, न अन्यदेवताक तदा अग्नौ
 अग्नीषोमौ यष्टुमर्हति, न प्राक्, सास्य देवता इति भवति
 पुरुषस्यापि यष्टुदेवताभिसम्बन्धः । तस्मात् पुरोडाश
 अग्निषोमीयो न अन्यइवि इति सिद्धम् ।

आज्यमपीति चेत् ॥ २० ॥ (आ०)

इति चेत् पयसि अग्नीषोमीयत्वात् पुरोडाश इति,
 आज्यमपि हि अग्नीषोमीयम् । तस्मात् तदप्युक्तव्येति ।

न मिश्रदेवतत्वाद्देन्द्राग्नवत् ॥ २१ ॥ (आ० नि०)

मिश्रदेवतं हि आज्य, अग्नीषोमीयं, प्राजापत्यं, वैष्ण
 वम् इति च, पुरोडाश त्वग्नीषोमीय एव । न तु अथ
 मिश्रदेवतस्य बाद, मिश्रदेवतस्य हि प्रागपि भावोऽव
 कल्प्यत यद्यपि तदानो यजमानो न अग्नीषोमीय
 तद्देवताहं, तथापि आज्य इवि करिष्यत्येव, प्रजापतिं
 यज्जति, विष्णु वा । तस्मात् तस्य अर्चभावे न एव हेतु
 अग्नीषोमीयत्व नाम । यथा चतुर्बाकरश्च मिश्रदेवतत्वात्
 ऐन्द्राग्नेय भवति, तद्वत्तच्च आग्नेय इति ऐन्द्राग्नेो न
 गच्छते वदितुम् । तद्वत्तच्च साक्षाद्वात् न उत्पद्यते इति ।

एवम् इह अग्नीषोमीयशब्देन न शक्यम् आज्यं वदितुम्
अग्नीषोमीयो हि असौ । तस्मात् शक्यं प्राक् यजमानेन
कतुम् इति । तस्मात् न तस्य उत्कर्षेऽग्नीषोमीयता
यजमानस्य हेतुः इति, मिश्रदेवतस्य ग्रहणसामान्यात्
ऐन्द्राग्नवत् इत्युक्तम् । (५।४।६ अ०) ।

विकृतानामेन्द्राग्नादीना सद्यस्कालताधिकरणम् ॥

विकृतेः प्रकृतिकालत्वात्सद्यस्कालोत्तरा विकृतिः
तयोः प्रत्यक्षशिष्टत्वात् ॥ २२ ॥ (सि०)

इह वैकृतानि कर्माणि उदाहरणम्, ऐन्द्राग्नम् एका-
दशकपाल निर्वपेत् इत्येवमादीनि । तत्र सन्देहः, किन्
एता विकृतयोः सद्यस्कालाः उत द्वाहकालाः ? इति ।
किं प्राप्तम् ? विकृतिः प्राकृतान् धर्मांश्चोदकेन गृह्णाति,
अतः ते धर्मा आनुमानिकाः, पौर्णमासी चान्यः कालः ।
स यदि वा प्रकृत्या गृह्येत, यदि वा विकृत्या, असम्भवे-
ऽन्यतरस्याः कालस्युक्तव्यः, तत्र आनुमानिको वैकृतस्य
त्यज्यता, न प्रत्यक्षश्रुतः प्राकृतस्य इति न्याय्यम् । तस्मात्
सद्यस्काला एता विकृतयो भवेयुः इति ।

द्वैयहकाल्ये तु यथान्यायम् ॥ २३ ॥ (पृ०)

द्वैयहकाल्ये क्रियमाणे यथान्यायं कृतं भवति, तस्मात्
द्वैयहकाल्यं स्यात् । चोदकः तथा अनुगृहीतो भवति,
प्रकृतौ हि श्रूयते, पूर्वद्युः अग्निं गृह्णाति, उत्तरमहर्देवता

यजेत इति । तस्मात् द्रव्यज्ञानम् एकमभिनिर्वर्त्यं,
तदहरीषोपक्रम्यापरेण परिसमापयेत् ।

वचनार्थैककाल्य स्यात् ॥ २४ ॥ (उ०)

नैतदेव, द्रव्यज्ञाना विज्ञतयो भवेयु इति, सद्य
ज्ञाना स्यु । कस्मात् ? । वचनमिदं भवति य, इत्या
पशुना सोमेन प्राप्रयत्नेन वा यज्यमाण स पौर्णमास्या
ममावास्यायां वा यजेत इति, साङ्गस्य एतद्वचनम् ।
तस्मात् साङ्ग पौर्णमास्याममावास्यायां वा कुर्वीत इति
गम्यत तेन सद्यज्ञाना विज्ञतय । (५।४।७ अ०) ।

सोमात् सात्राय्यविकारादीनामुत्पत्त्याधिकरणम् ।

सात्राय्याग्निषोमीयविकारा ऊर्ध्वं सोमात्
प्रकृतिवत् ॥ २५ ॥

इह सात्राय्यविकाराय अग्नीषोमीयविकाराय उदा
हरणम् । सात्राय्यविकारा तावत् यथा प्रामिषा पशु
इति, अग्नीषोमीयम् एकादशवृषान्तं, निर्वपेत् श्यामाकं,
ब्राह्मणो वसन्ते ब्रह्मवर्षसकाम इत्येवमादय । तत्र
सन्देहः, किम् एते प्रागूर्ध्वं च सोमात्, उत ऊर्ध्वम् ?
इति । किं प्राप्तम् प्रागूर्ध्वं च विग्रेषानवगमात् । एव
प्राप्तं द्रुमः, ऊर्ध्वं सोमात् स्य इति, प्रकृतिर्हि एषाम् ऊर्ध्वं
सोमात्, षोडशेन एभिरपि ऊर्ध्वं सोमात् भवितव्यम् ।

सान्नाय्यस्य ऊर्द्धं सोमात् वचनेन, असोमयाजी सन्नयेत्
इति । अग्नीषोमीयस्यापि, आग्नेयो ब्राह्मणो देवतया
स सोमेन इष्टा भवति, यदेवादः पौर्णमासं हविः, तत्त-
र्हानुनिर्वपेत् इति, तर्हि स उभयदेवत्यो भवति इति,
तद्विकृतिः अपि सोमात् ऊर्द्धं भवितुमर्हति ॥ (५।४
८ अ०) ।

सोमविकाराणां दर्शपूर्णमासात् पूर्वम् कर्तव्यताधिकरणम् ॥

तथा सोमविकारा दर्शपूर्णमासाभ्याम् ॥ २६ ॥

सोमविकारा गवादय एकाहः । तेषु सन्देहः किं दर्श-
पूर्णमासात् प्रागूर्द्धं च प्रयोक्तव्याः, उत ऊर्द्धम् ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनियमः, अविशेषात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, तथा
सोमविकाराः, दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्द्धं स्युः, ज्योतिष्टोमो
दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्द्धं भवति, दर्शपूर्णमामाभ्याम् इष्टा
सोमेन यजेत इति चोदकेन एष धर्मो गवादिषु अप्येका-
हेषु प्राप्नोति । तस्मात् तेषु दर्शपूर्णमासाभ्याम् ऊर्द्धं
कर्तव्याः इति । (५ । ४ । ८ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिकृतौ मीमांसाभाष्ये पञ्चमस्या-
ध्यायस्य चतुर्थः पादः समाप्तः । समाप्तश्च पञ्चमोऽध्यायः ।

अथ षष्ठे अध्याये प्रथम पाद ।

—•—

यागादिबन्धनान् भवन्नादिप्रसङ्गाधनताभिन्नरूपम् ॥ (अधिकारणाय) ॥

द्रव्याणां कर्मसंयोगे गुणत्वेनाभिसम्बन्ध ॥ १ ॥

(पू०) ॥

दग्धपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमिन
स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि समाज्जायते । तत्र सम्यग्
किं स्वर्गो गुणतः, कर्म प्रधानतः । उत कर्म गुणतः, स्वर्ग
प्रधानतः ? इति । कुतः संशयः ? । इह स्वर्गकामोऽपि
निर्दिश्यते, यजेत इत्यपि । अथ स्वर्गकामयागयोः सम्बन्धो
गम्यते । तस्मिन् यः सम्बन्धो किं याग साधनत्वेन सम्बध्यते,
उत साध्यत्वेन ? इति भवति विचारणा ।

तत्र यदि स्वर्गकामस्य पुरुषस्य यागः कर्त्तव्यतया चो-
च्यते, स्वर्गकामेन यागः कर्त्तव्यः इति, स्वर्गेच्छाविशिष्टस्य
स सिध्यति इति गम्यते । स्वर्गेच्छा तत्र पुरुषस्य याग-
प्रत्युपदिश्यते, तेन तस्य स सिध्यति न अन्यस्य इति, य-
स्वर्गकामः, स शक्नोति पुरुषो यागं साधयितुम् ।

अथ स्वर्गकामस्य कामः कर्त्तव्यतया चोच्यते, ततो
यागविशिष्टा कर्त्तव्यता इति यागः साधकोऽभ्युपगम्यते ।
स चायम् उभयोरप्यर्थः एतस्मात् उच्चरितादात्म्यात् गम्यते,
'यागो वा कर्त्तव्यः कामो वा इति । न चैतत् योगपथेन
सम्भवति, यदा कामः न तदा यागः, यदा यागः, न तदा
कामः, यच्च नपथिमेदात् । उपपन्नः संशयः ।

तथा इदम् अपरम् सन्दिग्धं, किं प्रीतिः स्वर्गः उत द्रव्यम् ? इति, यदि द्रव्यं स्वर्गः, ततः प्रधानं कर्म, द्रव्यं गुणभूतम् । अथ प्रीतिः स्वर्गः ततो यागो गुणभूतः, स्वर्गः प्रधानम् ? इति । कुतः संशयः ? नास्त्यत्र कामस्य गुणत्वेन प्राधान्येन वा श्रुतिः, सम्बन्धमात्रं तु अस्य यागेन गम्यते, द्रव्यस्य तु कर्मार्थता स्वभावतः, पुरुषप्रयत्नस्य च फलार्थता ।

किं तावत् प्राप्तम् ? स्वर्गो गुणतः, कर्म प्रधानतः इति । तत्र तावद्वर्णयन्ति, द्रव्यं स्वर्गः इति । कथम् अवगम्यते ? । सर्वेषाम् एव शब्दानाम् अर्थज्ञाने लौकिकः प्रयोगोऽभ्युपायः, तस्मिंश्च लौकिके प्रयोगे द्रव्यवचनः स्वर्गशब्दो लक्ष्यते, कौशिकानि सूक्ष्माणि वासांसि स्वर्गः, चन्दनानि स्वर्गः, ह्यष्टवर्षाः स्त्रियः स्वर्गः इति, यद्यत् प्रीतिमत् द्रव्यं तत्तत् स्वर्गशब्देन उच्यते । तेन सामानाधिकरण्यात् प्रीतिमत् द्रव्यं स्वर्गः इति मन्यामहे, उपमानात् शब्दप्रवृत्तिः इति चेत् । न हि कस्मिंश्चित् अनुपमिते लोके प्रसिद्धः, यस्य एतदुपमानं स्यात्, तस्मात् नोपमानम् । अतो द्रव्यं स्वर्गः इति ।

न इत्याह, प्रीतिः स्वर्गः इति, न द्रव्यम्, व्यभिचारात्, तदेव हि द्रव्यं कस्याञ्चिदवस्थाया न स्वर्गशब्दोऽभिदधाति । प्रीति तु कस्याञ्चिदवस्थायां न, न अभिदधाति । तस्मात् अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् एतदवगम्यते, प्रीतौ स्वर्गशब्दो वर्तते इति ।

नैतदस्ति, प्रीतेरभिधायकः स्वर्गशब्दः इति । कुतः ? ।

विशेषणत्वात्, यत् विशेषणं, न तच्छब्देन उच्यते । तत् यथा, दण्डी इति दण्डनिमित्तं पुरुषवचन, दण्डीऽस्य निमित्तं, न अभिधेय । एवम् एष न प्रीतिवचन प्रीति साधनवचनसु एष स्वर्गशब्द इति ।

ननु स्वर्गशब्देऽसौके प्रसिद्धो विशिष्टो देशे, यस्मिन् न उष्य, न शीतं, न सुत्, न दुष्णा, न अरति, न म्लानि, पुष्पकृत एव प्रेत्य तत्र गच्छन्ति, नान्ये । अत्र उच्यते, यदि तत्र केचित् अमृत्वा गच्छन्ति, तत आगच्छन्ति अज्जनित्वा, तर्हि स प्रत्वर्चा देश एवञ्चातीयक, न तु अनुमानात् गम्यते ।

ननु च अन्ये सिद्धा केचित् दृष्टवन्त, ते च आख्यात वन्त इति चेत् । न तत्र प्रमाणमस्ति सिद्धा एवञ्चातीयका सन्ति, ते च दृष्टा आचक्षीरन् इति । तस्मात् एव ञ्चातीयको देश एव नास्ति ।

ननु च लोकात् आस्थानेभ्यो वेदाश्च अवगम्यते, देश एवञ्चातीयक स्वर्गे इति । तत्र, पुरुषाणाम् एवंविधेन देशेन अमम्यन्त्यात् अप्रमाणं वच । आस्थानम् अपि पुरुष प्रणीतत्वात् अनादरणीयम् । वैदिकम् अपि स्वर्गास्थान विधिपर नास्त्येव, भवति तु विध्यन्तरेण एकवाक्यभूत लुतिपरम् । यद्यपि केवलसुखवशाथापस्या तादृगो देश स्वान्, तथापि अमम्यन्त्यात् अविरोध, प्रीतिसाधने ; स्वर्गशब्द इति । तेन देशेन व्यवहाराभावात्, कुत तत्र अभिप्रायक स्वर्गशब्दो भविष्यति ? इति ।

यदा प्रीतिमत् द्रव्य स्वर्ग, तदा ब्रूम, द्रव्याणाम्

कर्मसंयोगे गुणत्वेन अभिसम्बन्धः इति, यागः अत्र कर्त्तव्यः इति श्रूयते स्वर्गकामस्य, तत्र अवश्य स्वर्गस्य यागस्य च सम्बन्धः, तत्र भूतं द्रव्यम्, भव्यं कर्म । भूतस्य च भव्यार्थता न्याय्या, दृष्टार्थत्वात् । न तु भव्यस्य भूतार्थता, तत्र दृष्ट उपकारः त्यज्येत ।

कथं पुनः अवगम्यते, यागः कर्त्तव्यतया चोच्यते इति, यदा कामस्यापि कर्त्तव्यता अस्मात् वाक्यात् अवगम्यते उच्यते कामस्य कर्त्तव्यता वाक्यात् यज्यर्थस्य कर्त्तव्यता श्रुतेः, श्रुतिश्च वाक्यात् वलीयसी । तस्मात् अयम् अर्थः स्वर्गकामो याग कुर्यात् इति स्वर्गकामस्य यागः कर्त्तव्यः इति । कर्त्तव्यश्च सुखवान्, स्वकर्त्तव्यो दुःखवान् । कर्त्तव्य इति चैनं ब्रूते । तस्मात् सुखफलो यागो भविष्यति, स तु यस्य इच्छा, तस्य सिध्यति न अन्यस्य इति गम्यते । तेन स्वर्गेच्छा यागस्य गुणभूता, स्वर्गस्यापि कर्मणि द्रष्टेच्छा भवति गुणभूता तथा द्रव्यमानेतुम् यतते, दृष्टेनैव द्वारेण । इह तु स्वर्गसंज्ञकद्रष्टेच्छैव नियम्यते, यथैव सा गुणभूता प्राप्ता । तथैव सती नियम्यते, दृष्टेनैव द्वारेण, न अदृष्टेन उपकारेण । तेन स्वर्गेच्छया गुणभूतया स्वर्गद्रव्यं प्रति यतिष्यते याग साधयितुम् । अथाप्यदृष्टेन तथापि न दोषः ।

असाधकं तु तादर्थ्यात् ॥ २ ॥ (सि०)

तुल्यत्वेन पक्षो व्यावर्त्त्यते । तत एतावत् तावत् वर्णयन्ति, प्रीतिः स्वर्गः इति । कुतः ? । एवम् उक्तम् भवता,

प्रीतिविशिष्टे द्रव्ये स्वर्गशब्दो वर्त्तते इति, यद्येव,
 पूर्वं तर्हि प्रीतौ वर्त्तितुमर्हति, तां हि स न व्यभिचरति
 व्यभिचरति पुन द्रव्य, यस्य एव प्रीतिसाधनस्य द्रव्यस्य
 इत्या स्वर्गशब्द तदेव यदा न प्रीतिमाधनं भवति, तदा न
 स्वर्गशब्देन अभिधीयते । तस्मात् प्रीतिवचनोऽयम् । यत्त
 चत्वं दण्डिगण्डवत् इति सोऽपि प्रतीति शब्दात् दण्डे,
 दण्डिनि प्रत्ययमादधाति, अन्तर्गत तत्र दण्डशब्द, स
 दण्डस्य वाचक । इह पुन स्वर्गशब्द एव प्रीते अभिधाता ।

प्रीतिवचनयेत्, यागो गुणभूत प्रीति प्रधानम् ।
 कुत ? । तादृष्यात् पुरुषप्रयत्नस्य, प्रीत्यद्य हि पुरुषो
 यतते, तेन न प्रीतियागसाधनम् इति विज्ञायते । द्रव्य हि
 यागसाधनं न ऋते द्रव्यात् यागो भवति, यस्मात् द्रव्यदेव
 तात्त्रिये यजतिशब्दो वर्त्तते । असत्यामपि प्रीत्यां भवति याग
 यदि च यागो न प्रीत्यर्थो भवेत्, असाधकं कर्म भवेत्, साध
 यितारं न अधिगच्छेत्, यो हि प्रीत्यर्थं, स साध्यते नान्य ।

ननु कर्त्तव्यतया याग श्रूयते । उच्यते सत्त्वं कर्त्तव्यतया
 श्रूयते, कानोऽपि कर्त्तव्यतया अवगम्यते । आह, श्रुत्या
 यागस्य, वाक्येन कामस्य । न च, उभयो वाक्यभेद
 प्रसङ्गात् । उच्यते, यद्यपि याग कर्त्तव्य श्रूयते तथापि
 न कर्त्तव्य, सुखद कर्त्तव्यो भवति, दुःखदो वाग,
 तस्मात् प्रत्यक्षेण अकर्त्तव्य प्रत्यक्षेण च सुखद । कर्त्त
 व्यतावचनात् अनुमानेन सुखदो भवति इति । उच्यते,
 अनुमानं च प्रत्यक्षविरोधात् न प्रमाणम् । तस्मात् अक
 र्तव्यो याग, यदि न प्रीत्यर्थं ।

अथ अन्येन फलवचनेन सम्बन्ध्यते इति । उच्यते, सम्बध्यमानोऽप्यविधीयमानो न समीपवचनमात्रेण फलवान् विज्ञायते । तस्मात् अनर्थको भा भूत् इति स्वर्गस्य कर्त्तव्यता गम्यते, पुरुषप्रयत्नश्च यागविशिष्टः इति यागः तस्य करणं स्यात् । तस्मात् सुष्ठु उक्तः यागो गुण भूतः स्वर्गः प्रधानभूतः इति ।

प्रत्यर्थं चाभिसंयोगात् कर्मतो ह्यभिसम्बन्धः

तस्मात् कर्मोपदेशः स्यात् ॥ ३ ॥ (यु०)

न केवलम् आनर्थक्यभयात् यागस्य गुणभावं ब्रूमः किं हि, स्वर्गसङ्गकर्मार्थं प्रति करणत्वेन यागो विधीयते । ननु यागः कर्त्तव्यतया श्रुत्या विधीयते । सत्यमेवम्, आनर्थक्यं तु तथा भवति, स्वर्गं प्रत्यविहिते यागे, स्वर्गकामः, तस्मिन् निष्फले विधीयमानोऽपि निष्प्रयोजनः स्यात्, तत्र अस्य उपदेशवैयर्थ्यम्, इयोश्च विधीयमानयोः परस्परिण असम्बन्धो वाक्यभेदः प्रसङ्गः । अतो न स्वर्गकामपदेन स्वार्थो विधीयते, किंतर्हि, उद्दिश्यते । तत्र वाक्यात् अवगतस्य कामस्य कर्त्तव्यता अवगम्यते यागस्य च करणता । एव च यागकर्त्तव्यतायां न प्रत्यक्षविरोधो भविष्यति । तस्मात् कर्मोपदेशः स्यात्, कर्म स्वर्गं प्रति उपदिश्यते, न स्वर्गः कर्म प्रति ।

किम् अतः यदि स्वर्गो न उपदिश्यते ? । एतदतो भवति, न हि, अनुपदिष्टोऽनर्थप्राप्तश्च गुणो भवति । तस्मात् स्वर्गः प्रधानतः, कर्म गुणत इति ।

अपि च, यस्य स्मृते इष्ट स्यात् स यागो निर्वाच्येत
इति असम्बद्धमिव अन्यदिच्छति, अन्यत करोति इति ।
अथ मतं ततः स्वर्गो भवति इति सम्बन्धात् इदं
गम्यते इति । न, गन्धर्वमायकानाम्, अन्तरेण गन्धर्वम्,
अवगतिर्न्याया । वाक्यात् एव अस्मात् इमं सम्बन्धम् अव
गच्छाम, यथा, काष्ठानि प्राहृतुकामोऽरण्यं गच्छेत्
इति यदि ब्रूयात्, ब्रूयात् एतत् इष्टं तत्र प्रमाणान्तर
पारस्यगमनस्य काष्ठाहरणसामर्थ्यम् इति ।

अथ मन्यते, उपदेष्टानघस्य भा मूत इत्यर्थापत्ति
भविष्यति इति । उच्यते न उपदेष्टानघस्य एतत्
सामर्थ्यं, यत् अन्तरेण फलवचनं यागस्य प्रीतिं फलम्
अवगम्येत । कामम् अस्य आनन्दस्य भवतु न जातुचित
सामर्थ्यम् अस्य जायते । न हि दग्धुकामस्य उदकोपादा
नम् असति दाहेऽनर्थकम् इति दहनशक्तिमस्य जनयेत् ।
अथ वा स्मृतामस्य यागो विधीयते इति पक्षान्तरा
वलम्बेन अस्य अर्थवत्ता भविष्यति ।

ननु इतरस्मिन् अपि पक्षे स्मृतामस्य यागो विधीयत,
न यागात् स्मृते । नैतदेव, तस्मिन् खलु पक्षे स्मृता
प्रायेयमानस्य अनुष्ठानम् अनूयं याग तस्य उपाय
त्वेन विधीयते इति न दापः । तत् अनुष्ठानं स्वर्गं प्रति
इति नास्ति वचनम् इति चेत् । इष्टमर्थं प्रति अनुष्ठानं
भवति, स्मृतामस्य च स्मृते इष्टं, तदनुष्ठानविशेषपद
कात्रमेव स्मृतामस्य विशेषणपदत्वम् इति निरवद्यम् ।
तस्मात् स्मृतामस्य यागकर्मोपदेशः स्यात् अतः स्मृते

प्रधानतः कर्म गुणतः इति स्वर्गकामम् अधिकृत्य, यजेत,
इति वचनम् । इत्यधिकारलक्षणम् इदं सिद्धं भवति ।
(३।१।१ अ०) ।

— — —

वागादिषु मनुष्यस्यैवाधिकाराधिकरणम् ॥

फलार्थत्वात् कर्मणः शास्त्रं सर्वाधिकारं
स्यात् ॥ ४ ॥ (पू०) ॥

इदंमामनन्ति, दशपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत,
ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि । तत्र
सन्देहः, किं यावत् किञ्चित् सत्त्वं तत् सर्वम् अधिकृत्य
एतदुच्यते, उत समर्थम् अधिकृत्य ? इति । किं प्राप्तम् ?
सर्वाधिकारः, अविशेषात् । ननु वृक्षादयो न किञ्चित्
कामयन्ते, कथम् तेषाम् अधिकारः स्यात् ? । उच्यते,
मा भूत् अतएतन्नानाम्, तिरश्चस्तु अधिकृत्य यजेत इति
ब्रूयात् ननु तिर्यञ्चोऽपि न किञ्चित् कामयन्ते । न इति
ब्रूमः, कामयन्ते सुखम्, एवं हि दृश्यते, घर्मोपतप्ता
क्षायाम् उपसर्पन्ति, शीतेन पीडिता आतपम् ।

आह ननु तिर्यञ्च आसन्नं फलं चेतयन्ते, न काला-
न्तरफलं प्रार्थयन्ते, कालान्तरफलानि च वैदिकानि
कर्माणि । उच्यते, कालान्तरेऽपि फलं कामयमाना
लक्षयन्ते, शुनः चतुर्दश्याम् उपवसत पश्यामः, श्येनांश्च
अष्टम्याम् । न चैषां व्याध्याशङ्का, नियतनिमित्तत्वात् नाना

हाराणामपि तस्मिन् काले दर्शनात्, समानाहाराणामपि
अन्यस्मिन् काले अदर्शनात् । सिद्धानि च वेदे भवन्ति,
तेषां वै सचमासत इत्येवमादीनि देवतानाम् ऋषीणां
वनस्पतीनाम् अधिकारं दर्शयन्ति ।

ननु कात्स्न्येन विधिम् उपसंहरतुम् न शक्नुवन्ति इति
अनधिकृता । उच्यते, यागं कर्तुम् शक्नुवन्ति केचित् तस्मात्
यजेत इत्येवमादीनि अधिकरिष्यन्ति शक्नुवन्त, विष्णु
क्रमादिवचनानि तु अशक्नान् न अधिकरिष्यन्ति । तत्र यो
ऽनुपदिष्टविष्णुक्रमादिकं स केवलं यागं करिष्यति, क
तस्य दोषः ? । द्रव्यपरिग्रहोऽपि देवग्राम इस्तिग्राम,
ऋषभस्य ग्राम इति उपचारात् प्रस्येव इति । तस्मात्
अमनुष्याणामपि शक्नुवताम् अधिकार इति ॥

कर्तुं वा श्रुतिसंयोगाद्विधि कात्स्न्येन गम्यते ॥ ५ ॥

(सि०)

वाग्वद् पक्षं व्यावर्त्तयति । न चैतदस्ति, तिर्यगादी
नामपि अधिकार इति । कस्य तर्हि ? । यः समर्थ
कृतस्य कर्म अभिनिर्वर्त्तयितुम् । न चैते शक्नुवन्ति तिर्य्य
गादयः कृतस्य कर्माभिनिर्वर्त्तयितुम्, तस्मात् एषां न सुख
स्याभ्युपायः कर्म इति । कस्य यो न शक्नते कर्तुम्, सो
ऽभ्युपायः स्यात् ? इति । न देवानां, देवतान्तराभावात्,
न हि आत्मानम् उद्दिश्य त्यागः सम्भवति, त्याग एवासौ
न स्यात्, न ऋषीणाम्, भार्येयामावात् न भुक्त्वाद्यो
भुक्त्वादिभिः सगोत्रा भवन्ति, न चैषां सामर्थ्यं प्रत्यक्षम् ।

अपि च तिर्यञ्चो न कालान्तरफलेन अर्थिनः, आसन्नं हि कामयन्ते । ननु च उक्तं, कालान्तरफलार्थिनः तिरश्चः पश्यामः, शुनः श्येनांश्चतुर्दश्याम् अष्टम्यां च उपवसतः इति । उच्यते, न जन्मान्तरफलार्थिन उपवसन्ति । कथम् अवगम्यते ? । वेदाध्ययनाभावात्, ये वेदमधीयते ते एतद्विदुः, इदं कर्म कृत्वा, इदं फलममुत्र प्राप्नोति इति, न चैते वेदमधीयते, नापि स्मृतिशास्त्राणि नाप्यन्येभ्यः अवगच्छन्ति । तस्मात् न विदन्ति धर्मम् । अविद्वांसः कथम् अनुतिष्ठेयुः । तस्मात् न धर्माय उपवसन्ति इति ।

किमर्थं तर्ह्येषाम् उपवासः ? । उच्यते, रोगात् अरुचि रेषाम् ? । कथं पुनर्नियते काले रोगो भवति । उच्यते, नियतकाला अपि रोगा भवन्ति, यथा तृतीयकाश्चातुर्थकाश्चेति । तस्मात् मनुष्याणाम् अधिकारः इति । न च तिरश्चां द्रव्यपरिग्रहः, न हि एते द्रव्यस्वेच्छया उपयुक्ताना दृश्यन्ते । तस्मात् अनीशाना धनस्य । यत्तु, देवग्रामी हस्तिग्रामः इति । उपचारमात्रं तत् । तस्मात् अपि न तिरश्चाम् अधिकारः इति ।

यानि पुनर्लिङ्गानि, देवा वै सत्रगासत इत्येवमादीनि, अर्थवादाः ते विधिप्ररोचनार्थाः । विद्यते हि विधिरन्यः तेषु सत्रेषु, न च विधेर्विधिनैकवाक्यभावो भवति वचनव्यक्तिभेदात् । स्तुतिस्तु सा, इत्थं नाम सत्राणि आमित व्यानि, यत् कृतकृत्या अपि आसते देवाः, आमन्नचेतना अपि तिर्यञ्चः, अचेतना अपि वनस्पतयः, किमङ्ग पुनर्विद्वासी मनुष्याः इति ।

ननु विष्णु क्रमादिषु अनधिकृता केवलं याग करि
यन्ति । नैव, गुणा यागं प्रत्युपदिश्यन्ते, न कर्त्तारं प्रति,
तेन यागभावे क्रियमाणे वैगुण्यम् इति न फलसम्बन्ध स्यात् ।
कथं पुनर्यागं प्रत्युपदिश्यन्ते ? इति चेत् । इतिकर्त्तव्यता
काङ्क्षया यागवचनस्यान्तिकादुपनिपतिता यत्कुर्वन्ति त
निराकाङ्गीकर्तुम्, इतरथा हि कर्तृन् अधिकुर्वत्सु गुण
वचनेषु अनिवृत्ताकाङ्क्षा फलवचनम् अनर्थकमेव स्यात् ।
अनुपपन्नं फलवचनम् अभविष्यत्, तत्र साकाङ्क्षात्
वाक्यम् उपरोक्ष्यते । अथ एतदेव वाक्यं समर्थानां सगुण
कर्म विधास्यति, असमर्थानां विगुण्यम् इति । तत्र,
सकृदुच्चारणे समयशक्तियिरोधात् वाक्यमिष्येत, साकाङ्क्ष
हि तत् इतिकर्त्तव्यतां प्रति । तस्मात् साङ्गयागोपदेय
स इति निरङ्गयागोपदेयाभावः । तस्मात् मनुष्याणामेव
अधिकार इति ।

प्रयोजनं पक्षोक्तं, केचित् चाह सहस्रसवक्षरं न
नियोगतो दिवसेषु कल्पयितव्यं, पूर्वपक्षे तदायुषां देवता
दीनां सम्भवति इति, सिद्धान्ते तत्र सम्भवदपि दिवसेष्वेव
अवकल्पयितव्यम् इति । तच्च उपरिष्ठाद्व्याख्यास्यामः । (६।
१।२ अ०) ।

पादादिषु श्रीपु सोऽभयवीरधिराधिराधिकारणम् ।

लिङ्गविशेषनिर्देशात् पु युक्तमैतिशायन ॥ ६ ॥

(पू०)

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादि
समान्नायते । तत्र सन्देहः, किं स्वर्गकामं पुमांसमधिकृत्य
यजेत इत्येष शब्दः उच्चरितः, अथ वा अनियमः, स्त्रियं
पुमांसं च ? इति । किं प्राप्तम् ? पुंलिङ्गम् अधिकृतं मेने
ऐतिशायनः । कुतः ? । लिङ्गविशेषनिर्देशात् (पुंलिङ्गेन
विशेषेण निर्देशो भवति स्वर्गकामो यजेत इति) । तस्मात्
पुमान् उक्तो यजेत इति न स्त्री ।

तदुक्तित्वाच्च दोषश्रुतिरविज्ञाते ॥ ७ ॥ (यु०)

अविज्ञाते गर्भे हते भ्रूणहत्यानुवादो भवति, तस्मात्
अविज्ञातेन गर्भेण हतेन भ्रूणहा भवति इति । भ्रूणहा
पापकृत्तमः, यश्च उभयोर्लोकयोः उपकरोति, तस्य हन्ता
भ्रूणहा, यज्ञहन्ता भ्रूणहा, स यज्ञसाधनवधकारी ।
तस्मात् यज्ञं भ्रूणशब्देन अभिदधाति, स हि विभक्तिं
वा सर्वं, भूतिं वा आनयति । अतो भ्रूणहा यज्ञवधकारी,
स पु युक्तत्वात् अनुवादोऽवकल्पते, अविज्ञाते गर्भे हन्यमाने
कदाचित् पुमान् हन्येत, तत्र यज्ञाधिकृतस्य हतत्वात् यज्ञ-
वधो भ्रूणहत्या स्यात् । इतरथा यदि उभयोः अधिकारः,
ततो विज्ञाते च अविज्ञाते च यज्ञवधः स्यात्, तत्र अवि-
ज्ञातग्रहणम् अतन्द्रम् इति कल्पेत । तस्मात् विवचिता
पुलिङ्गस्य वाचिका विभक्तिः इति ।

तथा आत्रेयीं हत्वा भ्रूणहा भवति, आत्रेयीम् आप-
न्नगर्भाम् आहुः, अत्र (कुक्षौ) अस्या विद्यते इति आत्रेयी ।
तस्मात् अपि पुंसोऽधिकारो गम्यते । यथा, पशुमालभेत

इति पु पशुरेवानुभ्यरे, लिङ्गविशेषनिर्देशात् । एवम्
इहापि द्रष्टव्यमिति । एवं प्राप्ते ब्रूम ,

जाति तु वादरायणोऽविशेषात्, तस्मात् स्त्रापि ।
प्रतीयेत जात्यर्थस्याविशिष्टत्वात् ॥ ८ ॥ (सि०)

तु शब्द पक्षं व्यावर्त्तयति । नेतदस्ति, पु सोऽधिकार
इति जातिस्तु वादरायणः अधिकृतां मन्यते स्म । आह,
किमयं स्वर्गकामः इति जातिशब्दः समधिगतः । न
इत्याह कथं तर्हि ? । योगिक, स्वमेच्छायोगेन वर्त्तते ।
केन तर्हि शब्देन जाति उक्ता या अधिकृता इति
गम्यते ? । नैव च वयं ब्रूम, जातिवचन इह शब्दः अधि-
कारक इति, किन्तुर्हि, स्वर्गकामशब्देनोभावपि स्त्रीषु सा-
वधिक्रियेते इति अतो न विवक्षितं पु सिद्धम् इति ।
कृतः ? । अविशेषात्, न हि शक्तौत्येषा विभक्तिः स्वर्ग-
कामं लिङ्गेन विशेष्यम् । कथम् ? । सचपत्नेन श्रवणात्,
स्वर्गे कामो यस्य, तम् एष सचयति शब्दः, तेन सचपेन
अधिकृतो यजेत इति शब्देन उच्यते । तच्च सचपम् अवि-
शिष्टं स्त्रियां पु सि च । तस्मात् शब्देन उभावपि स्त्रीषु
सावधिकृतौ इति गम्यते । तच्च केन अधिकारः स्त्रिया
निवर्त्तते ? ।

विभक्त्या इति चेत् । तच्च । कस्मात् ? । पु वचनत्वात्
स्त्रीनिवृत्तौ अशक्तिः । पु सो विभक्त्या पुनर्वचनम् अनर्थ-
कम् इति चेत् । न, आनर्थक्येऽपि स्त्रीनिवृत्तौ अभावः,
परिसङ्ख्यायां सार्धं जानि परार्थकल्पना प्राप्तवाच्यः । न च

अनर्थक्यम्, निर्द्देशार्थत्वात् । तस्मात् स्त्वपि प्रतीयेत
जात्यर्थस्य अविशिष्टत्वात् ।

चोदितत्वात् यथाश्रुति ॥ ६ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तं, पशुमालभेत इति पुं पशुरालभ्यते पुंलिङ्ग-
वचनसामर्थ्यात्, एवमिहापि पुंलिङ्गवचनसामर्थ्यात् पुमान-
धिक्रियते यागवचनेन इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते,
न अत्र जातिर्द्रव्यस्य लक्षणत्वेन श्रूयते, यदि हि लक्षणत्वेन
श्रूयेत, ततः स्त्रिया अपि यागः उक्तो न पुं वचनेन विवर्त्येत,
इदं तु पशुत्वं यागस्य विशेषणत्वेन श्रूयते, तत्र पशुत्वस्य
यागस्य च सम्बन्धो न द्रव्ययागयोः, यथा पशुत्वं यागसम्ब-
द्धम्, एवं पुंस्त्वमेकत्वं च, सोऽयमनेकविशेषणविशिष्टो
यागः श्रूयते, स यथाश्रुति एव कर्तव्यः, उपादेयत्वेन
चोदितत्वात् ।

यच्च दोषश्रुतिरविज्ञाते गर्भे हते आत्रेय्यां च पुंयुक्त-
त्वेन इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते, अविज्ञातेन
गर्भेण इत्यनुवादः प्रशंसार्थः, आत्रेयी च न हन्तव्या इति,
इत्थं गर्भो न हन्तव्यः, यत् अव्यक्तेनाप्येनस्वी भवति ।
पुंलिङ्गविभक्तिः श्रूयमाणा न शक्नोति स्त्रियं निवर्तयि-
तुम् । किम् अङ्ग पुनः अविज्ञातगर्भवचनं लिङ्गम् । तथा
गोत्रप्रशंसार्थमात्रेय्या अवधसङ्कीर्तनं, न च आपन्नसत्त्वा
आत्रेयी, गोत्रं हि एतत्, न हि अत्रशब्दादयं तद्वित
उत्पन्नं, समर्थानाम् हि तद्वित उत्पद्यते । न च अत्रशब्दस्य
सामर्थ्यमस्ति ।

द्रव्यवत्तात्तु पु सा स्यात्, द्रव्यसंयुक्तं, क्रयविक्रया-
भ्याम् अद्रव्यत्व स्त्रीणा द्रव्यै समानयोगित्वात् ॥

१० ॥ (पू०)

पु सा तु स्यात् अधिकारः, द्रव्यवत्त्वात्, द्रव्यवन्तो हि
पुमांसो न स्त्रियः, द्रव्यसंयुक्तं च एतत् कर्म, घ्रीहिभियजेत,
चवैयजेत इत्येवमादि । कथम् ? । अद्रव्यत्व स्त्रीणा, क्रय
विक्रयाभ्यां क्रयविक्रयसंयुक्ता हि स्त्रियः पित्रा विक्रीयन्ते
भर्ता क्रीयन्ते, विक्रीतत्वाच्च पित्रधनानामनीयिन्यः । क्रीत
त्वाच्च भद्रधनानाम् । विक्रयो हि श्रूयते, शतमधिरघं
दुहिष्ठमते, दद्यात्, आप्यै गोमिधुनम् इति । न च एतत्
दृष्टार्थं सति आनमनेऽदृष्टार्थं भवितुमर्हति । एव द्रव्यै
समानयोगित्व स्त्रीणाम् ।

तथा च अन्यार्थदर्शनम् ॥ ११ ॥ (उदा०) ॥

या पत्या क्रीता सती अथान्येयरति इति क्रीता
दर्शयति ।

तादर्थ्यात्कर्मतादर्थ्यम् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

आह यदनया भक्तोपसर्पणेन वा कर्त्तनेन वा
धनम् उपार्जितं, तेन यज्यते इति । उच्यते, तदप्यस्या न
स्त्रं यदा हि सा अन्यस्य स्त्रभूता, तदा यत् तदीयं, तदपि
तस्यैव । अपि च, स्वामिनस्तया कर्म कर्त्तव्यं, न तत्परि-
त्यज्य स्त्रकर्मार्हति कर्तुम्, यत् तया अन्येन प्रकारेण

उपाज्यते, तत् पत्युरेव स्वं भवितुमर्हति इति । एवं च स्मरति,

भार्या दारुश्च पुत्रश्च निर्जनाः सर्व एव ते ।

यत्ते समधिगच्छन्ति, यस्य ते तस्य तदनम् इति ।

फलोत्साहाविशेषात् ॥ १३ ॥ (उ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, निर्जना स्त्री इति, द्रव्यवती हि सा, फलोत्साहाविशेषात्, स्मृति-
ग्रामाण्यात् अस्त्वया तथा भवितव्यं फलार्थिन्यापि, श्रुति-
विशेषात् फलार्थिन्या यष्टव्यम्, यदि स्मृतिमनुरुध्यमाना
परवशा निर्जना च स्यात्, यजेत इत्युक्ते सति न यजेत,
तत्र स्मृत्या श्रुतिर्वाध्येत । न च एतत् न्याय्यम् । तस्मात्
फलार्थिनी सती स्मृतिमप्रमाणीकृत्य द्रव्यं परिगृह्णीयात्
यजेत च इति ।

अर्थेन च समवेतत्वात् ॥ १४ ॥ (यु०)

अर्थेन च अस्याः समवेतत्वं भवति, एवं दानकाली
सवादः क्रियते, धर्मे च अर्थे च कामे च न अतिचरितव्या
इति । यत्तु उच्यते, भार्यादयो निर्जनाः इति, स्मर्यमाण
सपि निर्जनत्वम् अन्याय्यमेष, श्रुतिविरोधात् । तस्मात्
अस्मात्तन्त्रम् अनेन प्रकारेण उच्यते, नव्यवहारप्रसिद्धार्थम् ।

क्रयस्य धर्ममात्रत्वम् ॥ १५ ॥ (आ० नि०)

यत्तु क्रय श्रुते, धर्ममात्रं तु तत्, नासौ क्रयः इति,
क्रयो हि उपाणीचपण्यपणो भवति । नियतं त्विदं दान

शतमधिरथं योभनाम् अयोभनाच्च कन्या प्रति । आसत् च
श्रुति विरुद्धं विकृत्यं नानुमन्यन्ते । तस्मात् अविक्रयो
ऽयम् इति ।

स्ववत्तामपि दर्शयति ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

पत्नी वै पारिषय्यस्य इष्टे पत्यैव गतमनुमतं क्रियते ।
तथा भसदा पत्नी संयाजयन्ति, भसदीर्या हि पत्नय
भसदा वा एता परगृहाणाम् ऐश्वर्यमवकुर्वन्ते इति । (६
१।३ प्र०) ।

यार्थं दम्पत्या रुद्राधिकाराधिकारवत् ।

स्ववतीस्तु वचनादैककर्म्यं स्यात् ॥ १७ ॥ (सि०)

स्ववन्तायुभावपि दम्पती इत्येव तावत् स्थितम् । तत्र
सन्देहः, किं पृथक् पत्नी यजेत, पृथक् यजमानः, उत
सम्भूय यजेयाताम् ? इति । किं प्राप्तम् ? पृथक्त्वेन ।
कृतम् ? । एकवचनस्य विवक्षितत्वात्, उपादेयत्वेन कर्ता
यजेत इति श्रूयते, तस्मात् एकवचनं विवक्ष्यते, यथा न - दो
पुरुषौ सम्भूय यजेयाताम् तथा अत्रापि द्रष्टव्यम् ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, स्ववतीस्तु वचनादैककर्म्यं स्यात्
पक्षनाप्तयो सहक्रिया । एव हि स्मरन्ति धर्मे धार्ष्ट्यं च
कामे च नातिचरितव्या इति, तथा सहधर्मचरितव्यं
सहापत्यम् उत्पादितव्यम् इति । उच्यते, स्मृतिवचनेन न
श्रुतिवचनं युक्तं बाधितुम् । न इति ब्रूमः, इह किञ्चित्

कर्म स्त्रीपुंसकलकमेव, यथा दर्शपूर्णमासौ ज्योतिष्टोमः इति, यत्र पत्न्यवेचितेन यजमानावेचितेन च आज्येन होम उच्यते, तत्र अन्यतराभावे वैगुण्यम् ।

ननु पुंसो यजमानस्य यजमानावेचितमाज्यं, स्त्रिया यजमानायाः पत्न्यवेचितं भविष्यति इति । न इति आह, न अयम् ईक्षितसंस्कारः, ईक्षितुः संस्कारो यदि, तदैवं स्यात् । आज्यसंस्कारश्च अयं, गुणभूतो ईक्षितारो तत्र अन्यतरापाये नियत वैगुण्यं, सर्वाङ्गोपसंहारी च प्रयोगवचनः । तत्र एतत् स्यात्, स्त्री यजमाना पुमांसं परिक्रियति आज्यस्य ईक्षितारः पुमांश्च स्त्रियन्त्ववेक्षित्वम् इति । तच्च न, पत्नीति हि यज्ञस्य स्वामिनी इत्युच्यते, न क्रीता । पत्नी इति संख्यशब्दोऽयं, यजमानः इति च स्वामी, न क्रीतः । तस्मात् स्त्रीपुंसयोरेकम् एवञ्जातीयक कर्म इति ।

तत्र श्रुतिसामर्थ्यात् यः कश्चित्, यया कयाचित् सह सम्भूय यजेत इति प्राप्ते इदम् उच्यते, यस्त्वया कश्चित् धर्मः कयाचित् सह कर्त्तव्यः, सोऽनया सह इति, तेन न श्रुतिविरोधः स्मृतेः इति गम्यते । अथ यदुक्तं, केवलस्य पुंसोऽविकारः केवलायाश्च स्त्रिया यजेत इत्येकवचनस्य विवक्षितत्वात् इति, तत् परिहर्त्तव्यम् । इदं तावदयं प्रष्टव्यः, यजेत इत्येकवचने विवक्षिते, कथं षोडशभिर्हविर्बलिभिः सह यागो भवति ? इति । एवम् उच्यते, प्रतिकारकं क्रियाभेदः, याजमानानेव पदार्थान् परिक्रयादीन् कुर्वन् यजते इत्युच्यते यजमानः, आध्वर्यवानेव कुर्वन् अध्वर्युर्यजति इत्येवम् उच्यते यथा सम्भरणमेव कुर्वतो स्थाली पक्तिं करोति

इत्युच्यते, यस्य च कारकस्य य प्रानीयो व्यापार, स एव
 वचने विवक्षिते एकेन कर्त्तव्यो भवति इति । एवं चेत
 यावान् व्यापारो यजमानस्य स तावान्, न सम्भूय कत्तव्य,
 एकेनैको याजमानोऽपरेणापर । द्वादशे वा ग्रते एकेन
 पटपश्चात्, अपरेणापि पटपश्चात् इति । इह तु पत्नी
 व्यापार' अन्य एव, न तत्र पत्नी प्रवृत्तमाना यजमानस्य
 एकत्व विहन्ति, यथा भध्वर्युराध्वर्यवेऽपि प्रवृत्तमान ।
 अवश्य च सह पत्न्या यद्व्य, मध्यक हि इदं दम्पत्योधनं,
 तत्र यागोऽवश्य सह पत्न्या कत्तव्य, इतरथा अन्यत
 रानिच्छाया त्याग एव न संवर्त्तेत, तथा हि द्वितीयया
 पत्न्या विना त्यागो नैवावकम्पते, यस्य द्वितीया पत्न्यास्ति,
 तत्र कत्वर्थान् एका करिष्यति । कर्त्तृसंस्कारार्थेषु नैव दोष,
 सम्भवन्ति हि तानि सवच इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०)

लिङ्गं सुख्यपि दृश्यते, योक्तेषु पत्नीं सवृत्तति मेख
 सया यजमान मिथुनत्वाय इति । यदि स्त्रीषु सावेकत्र,
 योक्तेषु मेखत्तायाय विभागो वाक्यात् गम्यते, मिथुन
 मस्तवय, तदेतत् स्त्रीषु ससाधनके कमण्युपपद्यते, न
 अन्यथा ।

क्रीतत्वात् भक्त्या स्वामित्वमुच्यते ॥ १९ ॥ (पृ०)

स्मितादुत्तरमुच्यते । तुग्रम् पञ्च व्यावर्त्तयति । नैत
 दस्ति, यदुक्तं स्रवती स्त्री इति, क्रीता हि सा, दृष्टार्थत्वात्

कर्म स्त्रीपुंसकट्टकमेव, यथा दर्शपूर्णमासी ज्योतिष्टोमः इति, यत्र पत्न्यवेक्षितेन यजमानावेक्षितेन च आज्येन होम उच्यते, तत्र अन्यतराभावे वैगुण्यम् ।

ननु पुंसो यजमानस्य यजमानावेक्षितमाज्यं, स्त्रिया यजमानायाः पत्न्यवेक्षितं भविष्यति इति । न इति आह, न अयम् ईक्षितसंस्कारः, ईक्षितुः संस्कारो यदि, तदैवं स्यात् । आज्यसंस्कारश्च अयं, गुणभूतो ईक्षितारौ तत्र अन्यतरापाये नियतं वैगुण्यं, सर्वाङ्गोपसंहारी च प्रयोगवचनः । तत्र एतत् स्यात्, स्त्री यजमाना पुमांसं परिक्षेप्यति आज्यस्य ईक्षितारः पुमांश्च स्त्रियन्त्ववेक्षितौम् इति । तच्च न, पत्नीति हि यज्ञस्य स्वामिनी इत्युच्यते, न क्रीता । पत्नी इति सम्बन्धिशब्दोऽयं, यजमानः इति च स्वामी, न क्रीतः । तस्मात् स्त्रीपुंसयोरेकम् एवञ्जातीयक कर्म इति ।

तत्र श्रुतिसामर्थ्यात् यः कश्चित्, यथा कयाचित् सह सम्भूय यजेत इति प्राप्ते इदम् उच्यते, यस्त्वया कश्चित् धर्मः कयाचित् सह कर्त्तव्यः, सोऽनया सह इति, तेन न श्रुतिविरोधः स्मृतेः इति गम्यते । अथ यदुक्तं, केवलस्य पुंसोऽविकारः केवलायाश्च स्त्रिया यजेत इत्येकवचनस्य विवक्षितत्वात् इति, तत् परिहर्त्तव्यम् । इदं तावदयं प्रष्टव्यः, यजेत इत्येकवचने विवक्षिते, कथं षोडशभिर्ऋत्विग्भिः सह यागो भवति ? इति । एवम् उच्यते, प्रतिकारकं क्रियाभेदः, याजमानानेव पदार्थान् परिक्रयादीन् कुर्वन् यजते इत्युच्यते यजमानः, आध्वर्यवानेव कुर्वन् अध्वर्युर्यजति इत्येवम् उच्यते, यथा सम्भरणमेव कुर्वतो स्थाली पक्तिं करोति

इत्युच्यते, यस्य च कारकस्य य आम्नीयो व्यापार, स एक
 वचने विवक्षिते एकेन कर्त्तव्यो भवति इति । एवं चेत्
 यावान् व्यापारो यजमानस्य स तावान्, न सम्भूय कत्तव्य,
 एकेनैको याजमानोऽपरेणापर । दादगे वा गते एकेन
 पट्पञ्चायत्, अपरेणापि पट्पञ्चायत् इति । इह तु पत्नी
 व्यापारः अन्य एव, न तत्र पत्नी प्रवक्षमाना यजमानस्य
 एकत्वं विवृण्वति, यथा पञ्चरथ्युराध्वर्यवेणु प्रवक्षमान ।
 अवश्यं च सह पत्न्या यष्टव्य, मध्यकं हि इदं दम्पत्योधन,
 तत्र यागोऽवश्यं सह पत्न्या कत्तव्य, इतरथा अन्यत
 रानिच्छाया त्याग एव न सवर्त्तेत, तथा हि द्वितीयया
 पत्न्या विना त्यागो नैवावकम्पते, यस्य द्वितीया पत्न्यास्ति,
 तत्र कर्त्तव्यान् एका करिष्यति । कर्त्तृसंस्कारार्थेषु नैव दोषः,
 सम्भवन्ति हि तानि सवच इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १८ ॥ (यु०)

क्षिप्तं स्वल्पं दृश्यते, योक्तेण पत्नीं सम्ब्रूयति मेख
 नया यजमान मिथुनत्वाय इति । यदि स्त्रीषु सावेकत्वं,
 योक्तस्य मेखत्तायाय विभागो वाक्यात् गम्यते, मिथुन
 मन्त्रवध, तदेतत् स्त्रीषु ससाधनके कमण्डुपपद्यते, न
 अन्यथा ।

क्रीतत्वात् भक्त्या स्वामित्वमुच्यते ॥ १९ ॥ (पृ०)

स्थितादुत्तरमुच्यते । तुगन्ध पक्षं व्यावर्त्तयति । नैत
 दस्ति, यदुक्तं स्वयती स्त्री इति, क्रीता हि सा, दृष्टार्थत्वात्

अत्रिरथशतदानस्य, अतो यदस्याः स्वामित्वम् उच्यते, तत् भक्त्या । यथा पूर्णकोऽस्माकं बलीवर्द्धानाम् ईष्टे इति, एव पत्रपि पारिणय्यस्य ईष्टे इति ।

फलार्थित्वात्, स्वामित्वेनाभिसम्बन्धः ॥ २० ॥ (उ०)

नैतदस्ति, क्रयो मुख्यः, गौणं स्वामित्वम् इति, फलार्थिनी हि सा, स्मृतिर्नादरिष्यते, स्मृत्यनुरोधात् अस्वा स्यात्, स्ववती श्रुत्यनुरोधात् ।

फलवत्तां च दर्शयति ॥ २१ ॥

सं पत्नी पत्या सुकृतेन गच्छतां यज्ञस्य धुर्यायुक्ता-
वभूताम् । सञ्ज्ञानानौ विजहीताम् अरातीर्दिवि ज्योति-
रजरमारभेताम् इति दम्पत्योः फलं दर्शयति । तस्मात्
अप्युभावधिकृतौ इति सिद्धम् ॥ (६ । १ । ४ अ०) ॥

एकस्यैव पु स' आधानाधिकाराधिकरणम् ।

आधानं च द्वियज्ञवत् ॥ २२ ॥ (पू०)

अस्ति आधानं, य एवं विद्वानग्निमाधत्ते इति । तत्र
इदमामनन्ति, क्षौमे वसानावग्निमादधीयाताम् इति ।
तत्र एषोऽर्थः सांशयिकः, किं द्वौ पुरुषावादधीयातां उतैकः
पुरुषः ? इति । कथं संशयः ? । उच्यते, इह एतत् श्रूयते,
वसानावादधीयाताम् इति । तत्र वचनमर्थप्राप्तं पुनः
श्रूयते, तत् किं पु लिङ्गसम्बन्धार्थं, उत क्षौमविध्यर्थम् ? इति
उभयोर्विद्यमानत्वात् भवति संशयः, यदि लिङ्गसम्बन्धार्थम्,

उभो पुरुषो प्राधास्ते । अथ चोमरुम्भन्मार्थं तत एक ।

किं प्राप्तम् ? द्वाधानन्तु द्विवचनत्वात्, यथा एतेन द्वौ रात्रपुरोहितौ सायुज्यकामौ यजेयाताम् इति द्वयोः पुरुषयोर्द्विवचनो भवति, एव द्वाधान द्वयोः पुरुषयोः स्थात्, ततोऽविशेषात्, वसानो इति श्रवणात् एव पुरुषो गम्यते । न पदान्तरगतेन चोमेष अस्य सम्बन्धः, श्रुत्यवगतं हि श्रवणात् अवगतं, पदान्तरसम्बन्धं वाक्यात् अवगतं, श्रुतियवाक्यात् वसीयसी । वसानमद्गतय अर्थं प्राधानेन सम्बध्यते, न चोममद्गत ।

आह, वसानो इति नाय केवत्तं पुंलिङ्ग एव, स्त्रीषु मयोरप्यभिधायको भवति, यथा कुक्षुटय कुक्षुटी च कुक्षुटी, गूकरय गूकरी च गूकरो इति । एवं वसानय वसाना च वसानोः स्थाताम् इति । अत्र उच्यते, यत्र न अर्थः, प्रकरणं वा विशेषकं, विधायकय मद्, नास्ति अनुवादः । तत्र द्वौ पुमांसौ गम्यते, यथा द्वावानय इत्युक्तं पुमांसावानयति । द्वे आनय इति स्त्रियो, तेन स्त्रियो वाचकमेकाराक्ष द्विवचनम् इति गम्यते, प्रोकारान्तमपि द्वयोः पुंसोर्वाचकम् इति । यत्र इदानीं स्त्रीषु सयोः प्रयुज्यमानसौ कारान्तं दृश्यते, तत्र किं पुमान् सद्वितीयः तस्मिन् निमित्तम्, उत स्त्री सद्वितीया ? इति । उच्यते, पुंसि सद्वितीये दृष्ट, यथा ब्राह्मणावानय इति, इहापि पुमान् सद्वितीयोऽर्थः । तस्मात् पुं निमित्तम् इति गम्यते ।

अत्र आह, प्रयोगो यदि दृष्टः प्रमाणं द्वयोः पुंसोर्दृष्टं, कथम् एकस्मिन् स्थात् ? । अत्र उच्यते, पुंसि च

द्वित्वे च दृष्टः इति शक्यते वदितुम्, न द्वयोः द्रव्ययो इति, पुंभाव द्वित्वं च एष शब्दः न व्यभिचरति, द्रव्य पुनर्व्यभिचरति । अपि च युगपदधिकरणवचनताया हन्वस्मृतेर्द्विवचनबहुवचनोपपत्तेश्च, प्रमितयोर्वरुणयोः इति च दर्शनात् । इतरेतरयोगे च अर्थे समासविधानात् हन्वापवादत्वात् च एकशेषस्य, यथैव खुदिरो च धवलो च इति निर्देशनं क्रियते, एवम् अत्रापि द्रष्टव्यम् । तस्मात् पुंसि द्वित्वे च वर्तते इति गम्यते । न च स्त्रीद्वित्वे दृष्टः ।

अत्र आह, नन्वत्रैव दर्शनात्, स्त्रीपुंसयोर्वाचकः इति गम्यते । अत्र उच्यते, उक्तम् एतत् अन्यायश्च अनेकार्थत्वम् इति पुमान् सद्वितीयोऽस्यार्थो भविष्यति, स्त्रीपुंसौ च इति अन्याय्यम् । अथ इदानीं सद्वितीयस्य पुंसो विधौ कोऽन्यः सहायः ? इति । स्त्रिया अनभिधेयत्वात्, अवश्यभावित्वाच्च द्वितीयस्य, अपरः सद्वितीयः पुमान्, एवम् इतरोऽपीतरेण सद्वितीयः, इतरोऽपीतरेण इति द्वौवै पुंमांसावुपादीयेते । तस्मात् इह द्वौ पुमांसी आधाने विधीयेत इति उच्यते ।

ननु स्त्रीपुंसयोर्वाचकम् औकारान्त द्विवचनं स्मरन्ति । न एषा स्मृतिरस्ति इति ब्रूमः । आह, भगवतः पाणिनेर्वचनात् स्मृतिमनुमास्यामहे, पुमान् स्त्रिया (१।२।६७ पा० सू०) इति । उच्यते, न, पाणिनेर्वचनं कुकुटौ इति औकारः स्त्रीपुंसयोर्वाचकः इति । कथन्तर्हि, यत्र स्त्रीपुंसयोः सहवचनं, तत्र सद्वितीयो वा पुमान् इति कृत्वा औकारान्तस्य औकारः प्राप्नोति, सद्वितीया वा स्त्री इति

कृत्वा एकार । पुगप् तत्र साधु न स्त्रीगप् इति
 पाणिनेर्वचनम् । पुमान् गिष्यते इति च वृत्ते, तेन सुतरां
 गम्यते, पु सोर्वाचक षोकार इति । तस्मात् द्वयोः पु सो
 अधिकार इति ।

ननु चोमविधानपरमेतत् वाच्यं स्यात्, चोमसम्बन्धस्य
 पर्यवस्थात्, इतरथा चोमवचनम् अनर्थकं स्यात् । अप
 उच्यते, वसानाशब्दधीयाताम् इति अस्ति सम्बन्धः, न
 चोमे आदधीयाताम् इति । तस्मात् सयिक्तमपि न
 तत्सम्बन्धम् आधानेन । आह, वसानगर्भेन सह सम्बन्ध
 मानम् पश्यत् भविष्यति । वसानसयिक्ते अपि चोमे न
 विधीयते, विधायकस्य गप्स्य प्रभावात्, न हि वसान
 गप्सो विधायकः, न चोमगप्, नानयोः समुदायः ।
 कस्तर्हि विधातुम् गच्छति ? । आदधीयाताम् इत्यत्र या
 न्तिष्ठ ।

आह, मा खलु विधास्यति ? । उच्यते सा च्यगप्सगत
 आधानं गच्छति विधातुम्, यवश्चात्, विहितत्वात् आधा
 नस्य, आनयस्ये, वसानो इति गच्छति वाक्येन विधातुम्,
 भवति हि वसानयोः आधानसम्बन्धः, तत्र नात्यन्ताय
 स्वार्यं परित्यक्तो भवति, चोमवसानसम्बन्धे तु विधातव्ये,
 आदधीयाताम् इत्याधानम् उत्सृज्य विधानोऽत्यन्ताय
 श्रुतिं जज्ञात् । आधानमयिक्ते च तिङ्गे विधातव्ये
 श्रुतिर्विप्रकृतं न चोमवसानसम्बन्धं विधातुम् उत्सृजते
 अर्थविप्रक्षपात् । अपि च उत्सृज्य श्रुतिः, चोमवसानसम्बन्धे
 विधीयमाने चोम वसानस्य अङ्गं स्यात् न आधानस्य ।

तत्र क्षीमाभावेऽपि न आधान विगुणम् इति क्षीमाभावेऽपि
आधान स्यात् ।

आह, वसानगुणतायां तर्हि कोऽर्थो विवक्ष्यते ? ।
उच्यते, न कश्चित्, अतः एव अस्य पक्षस्य परित्यागः ।
आह, क्षीमवसानश्रवणम् इदानीं कथम् ? इति । उच्यते,
न शक्यते उभय विधातुम् क्षीमं लिङ्गं च, भिद्येत हि तथा
वाक्यम् । तस्मात् अक्षीमयोः क्षीमशब्दोऽनुवादः, अर्थप्राप्ते
च वसने वसानौ पुमांसौ इत्यर्थः । ते च प्रायेण विचेष्ट-
मानस्य मलिने क्षीमसदृशे भवतः, विचेष्टमानस्य वा शब्द-
वती भवतः इति । तस्मात् द्वयोः पुं सोरधिकारः इति ।

गुणस्य तु विधानत्वात् पक्ष्या द्वितीयशब्दः
स्यात् ॥ २३ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, यदुक्तं द्वौ
पुरुषौ आदधीयाताम् इति, एक एवादधीत । वसन्ते
ब्राह्मणोऽग्निमादधीत इति एकवचनं हि विवक्षितम् ।
तस्मात् एक एव आदधीत । ननु इदं वचनं द्वौ पुमांसा-
वादधीयाताम् इति । न इत्याह, गुणस्य तु विधानत्वात्
क्षीमविधानम् अस्मिन् वाक्ये न्याय्यं, तथा हि अपूर्वोऽर्थो
विहितो भवति, गम्यते हि विशेषनियमः । इतरथा क्षीम
वचनमनुवादमात्रं स्यात्, वादमात्रं च अनर्थकं, पक्षे च
अनुवादः, न च एकपक्षवचन एष शब्दः, गौणत्वे च
साधारणं सादृश्यम् । तस्मात् प्रमादाध्ययनमवगम्येत
विनैव हेतुना ।

आह ननु पुमांसो विधेयो, तद्विधाने च न चोम
विधानं वाक्यभेदो हि तथा स्यात् श्रुतिगम्यो च पुमांसो,
वाक्यगम्य च चोम बाधेयाताम् इति । अत्र उच्यते न
पुमांसो विधेयो प्राप्त एव अत्र सद्वितीय पुमान् सोऽनू-
यते । कथम् ? । एकोऽत्र पुमान् श्रूयते, तस्य पत्रा
द्वितीयगम्य स्यात् । न च यत् प्राक् वचनात् गम्यते
तद्विधेयं भवति । तस्मात् चोमविधानं, न वाक्यभेदो
भवति ।

यदुच्यते, न चोमस्य विधायकोऽस्ति इति । तदुच्यते
आदधीयाताम् इति तद्विधास्यति । ननु एतत् आधान
श्रुत्वा विधातुम् समर्थं नान्यत् इति । उच्यते, शब्दान्तरेण
विहितत्वात् आधानस्य न विधायकं विहितत्वाच्च पुम
सद्वितीयस्य, तस्यापि न विधायकम्, अतः तदसम्भवात्
चोमस्य विधायिका सिद्धा भविष्यति, वाक्यसामर्थ्यात् ।
यत्त अस्मिन् पक्षे अत्यन्ताय स्वार्यं जहाति इति । न अत्य-
न्ताय जास्यति आधाने वाच्यं चोम कुर्व्यात् इति । अस्मिन्
पक्षे पुम्यद् स्त्रीपुंसयो वृत्त इति गम्यते, अस्ति हि तत्र
तस्य निमित्तं पुमान् सद्वितीय एवमादि च दृष्ट्वा भगवता
पाणिनिना सूत्रं प्रणीतं, पुमान् स्त्रिया (१।२।६७ पा०
सू०) इति, तस्य विषयः पुम्यद् शिष्यमाण साधुर्भवति
न स्त्रीगम्य इति । तस्मात् एकः पुमानाधीतः न द्वौ इति ।
(६।१।५ अ०) ।

पत्न्या यावदुक्ताशीर्ब्रह्मचर्यादावेवाधिकाराधिकारणम् ।

तस्या यावदुक्तमाशीर्ब्रह्मचर्यमतुल्यत्वात् ॥ २४ ॥

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्येवमादिषु एतदुक्त स्त्रीपुंसयोः सहाधिकारः इति । अथ इदानीं सन्दिह्यते, किं सर्वं याजमानपत्न्या कर्तव्यम्, उत यावदुक्तमाशीः ब्रह्मचर्यं च ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वं याजमानपत्न्याः स्यात्, सापि हि यजमाना, तुल्यत्वात् । तस्मात् सर्वं तस्याः इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, तस्या यावदुक्तं स्यात्, वचनप्रामाण्यात्, आशीः ब्रह्मचर्यं च स्यात् । कस्मात् ? । अतुल्यत्वात् अतुल्या हि स्त्रीपुंसाः, यजमानपुमान् विद्वांश्च, पत्नी स्त्री च अविद्या च ।

किम् अतः ? यद्येवं हि एतत् अतुल्यत्वम् । एतदतो भवति, क्रत्वर्थेषु यानि याजमानानि अवणानि, तेषु उपादेयत्वेन अवणात् विवक्षितं लिङ्गं, तेन तेषु पत्नी न स्यात्, यानि च क्रत्वर्थानि समन्वकाणि तेषु अविद्यत्वात् पत्नी न स्यात् । तत् पत्न्या अध्ययनस्य प्रयोजकं स्यात् इति यदि उच्येत । तन्न, असत्यपि प्रयोजकत्वे तस्य निर्वृत्तिर्भविष्यति । अस्ति हि तस्य पुमान् निर्वर्त्तकः, यच्च क्रत्वर्थ, तत् एकेन येन केनचित् निर्वर्त्तयितव्यम् । तस्मात् प्रतिषिद्धस्य पत्न्या अध्ययनस्य पुनः प्रसवे, न किञ्चित् अस्ति प्रमाणम् । अतः तदपि पत्नी न कुर्यात्, यास्त्वाशिषः, यच्च ब्रह्मचर्यं, तत् पुरुषं प्रति गुणभूतं, न तत्र अन्यतरेण कृते सिध्यति,

अन्यतरस्य हि सस्कारो हीयेत । न च तत्र उपादेयत्वेन
यजमानस्य यवणम् । तस्मात् नित्यमप्यविधायितम् । अतः
आशीर्वाचय च उभयोरपि स्यात्, यच्च आहृत्य उच्यते,
यथा, पक्ष्या आज्यमवेक्षते इति । तस्मात् अतुल्यत्वात् अस-
मानविधाना पक्षी यजमानेन भयितुमर्हति इति ॥ (६।
१। ६ प्र०) ॥

— —

यामि शूद्रस्यानपिष्ठागाधिकरणम् ।

चातुर्वर्ण्यमविशेषात् ॥ २५ ॥ (पु०) ॥

अग्निहोत्रादीनि कर्माणि उदाहरण, तेषु सन्देह,
किम् चतुर्णां वर्णानां तानि भवेयु, उत अप्यूद्राणां
चयाणां वर्णानाम् ? इति । किंतावत् प्राप्त ? चातुर्वर्ण्यं
मधिष्ठित्य, यजेत, जुहुयात् इत्येवमादि शब्दम् उच्यते
वेद । कुत ? । अविशेषात्, न हि कश्चिद्विशेष उपा-
दीयते । तस्मात् शूद्रो न निवर्त्तते ॥

निर्द्देशाद्वा त्रयाणां स्यादन्याधेये ह्यमस्वन्ध क्रतुषु
ब्राह्मणश्रुतिरित्यात्रेय ॥ २६ ॥ (सि०) ॥

यामि पक्ष व्यावर्त्तयति, चयाणाम् अधिकार-
स्यात् । कुत ? । अग्न्याधेये निर्द्देशात्, अग्न्याधेये चयाणां
निर्द्देशो भवति, वसन्ते ब्राह्मणोऽग्निमादधीत, शीघ्रे
राजन्य, गरदि वैश्य इति, शूद्रस्य आधाने श्रुतिर्नास्ति
इत्यनग्नि शूद्र असमर्थोऽग्निहोत्रादि निर्वर्त्तयितुम् ।

तस्मात् अग्निहोत्रं जुह्यात् स्वर्गकामः इत्येवमादिषु शूद्रस्य प्रापिका श्रुतिर्नास्ति । ब्राह्मणादीन्, एवाधिकृत्य सा प्रवर्तते, ते हि समर्था अग्निमत्त्वात्, आहवनीयादयो न शूद्रस्य, अविधानात्, रुस्कारशब्दत्वाच्च आहवनीयादीनाम् । तस्मात् अनधिकृतोऽग्निहोत्रादिषु शूद्रः इत्यात्रेयः मन्यते स्म ॥

निमित्तार्थेन बादरिः तस्मात् सर्वाधिकार
स्यात् ॥ २७ ॥ (पुनः पू०) ॥

यदुक्तम्, अनधिकारः शूद्रस्य इति, तन्न, सर्वे हि अर्थिनम् अधिकृत्य यजेत इत्युच्यते, सोऽमति प्रतिषेधवचनं शूद्रान्न व्यावर्तते । यत्तु असमर्थोऽग्न्यभावात् इति, स्यात् एवास्याग्निः अर्थप्राप्तः, कामश्रुतिपरिगृहीतत्वात् ।

अत्र आह, ननु अग्न्याधेयचोदना ब्राह्मणादिसंयुक्ता न शूद्रस्य इति । उच्यते, निमित्तार्थेन ताः श्रुतयो न प्रापिकाः । कथं ? निमित्तस्वभावा एते शब्दाः, ब्राह्मण आदधानो वसन्ते, राजन्यो ग्रीष्मे, वैश्यः शरदि इति ब्राह्मणादीनां वसन्तादिभिः सस्वस्थो गम्यते, तेन वसन्तादिसस्वस्थार्था ब्राह्मणादयः इत्येव गम्यते, तथा च आदधातिर्न वाक्येन शूद्रात् व्यावर्त्तिती भविष्यति । तस्मात् बादरिः सर्वाधिकार शास्त्र मन्यते स्म इति गम्यते ।

अपि बान्यार्थदर्शनात् यथाश्रुति प्रतीयेत ॥

२८ ॥ (उ०) ॥

अपि वा इति पक्षो व्यावर्त्त्यते । यथाश्रुत्येव प्रतीयेत,

ब्राह्मणादयो हि आधाने श्रूयन्ते, तेन ब्राह्मणादिकर्तृकम्
 आधान, वसन्तादिश्रवणाच्च वसन्तादिकास्तकम् । तथा च,
 इदं शूद्रवर्जितानामेव अनुक्रमणं भवति, बाह्वङ्गिरं ब्राह्म
 णस्य ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्व राजन्यस्य, रायोवाजीय
 वैश्यस्य इति, शूद्रस्य साम न आमनन्ति । तथा पयोव्रतं
 ब्राह्मणस्य, यवागूराजन्यस्य, आमिषा वैश्यस्य इति, तथा
 आधाने अष्टसु प्रक्रमेषु ब्राह्मणोऽग्निमादधीत, एकादशसु
 राजन्य, द्वादशसु वैश्य इति । एवम् अत्रह्मसामकम्
 अघ्नतकम् अप्रक्रमकं च शूद्रस्य प्रयुक्तम् अपि कश्च निष्कल
 स्यात् । तस्मात् न शूद्रो जुहुयात् यजेत् वा ।

निर्देशात्तु पक्षे स्यात् ॥ २६ ॥ (पुन पू०) ॥

नेतदेव, शूद्रस्य अग्न्यभावात् अनधिकारोऽग्निहोत्रा
 दिषु इति । अस्ति हि शूद्रस्य आधानं, य एव विद्वानग्नि
 माधत्ते इति शास्त्रं सामान्येन । इदम् अपि निमित्ताद्य
 भविष्यति, तस्मात् सर्वाधिकार शास्त्रं भवितुमर्हति
 इति ।

वैगुण्यान्नेतिचेत् ॥ ३० ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तं, अत्रह्मसामकं अघ्नतकम् अप्रक्रमकं च
 शूद्रस्य कर्म प्रयुक्तम् अपि फलं न साधयेत् विगुणम् इति,
 तत् परिहर्तव्यम् ।

न काम्यत्वात् ॥ ३१ ॥ (आ० नि०) ॥

न एव परिहारः, काम्यत्वात्, कामयिष्यते शूद्रः अभी

वर्त्तं नाम ब्रह्मसाम, तद्धि अनारभ्य किञ्चित् आन्नात् अधि-
शेषेण, चक्षुर्विमित आदध्यात् इति अनियतप्रक्रमेषु शूद्रस्य
नियम्यते । ब्रतेऽपि मसु शूद्रस्य इति सम्बन्धदर्शनात्
अध्यवसीयते, मसु एव शूद्रस्य । तस्मात् चातुर्वर्ण्यम् अधि-
क्रियेत ।

- संस्कारे च तत्प्रधानत्वात् ॥ ३२ ॥ (यु०) ॥

ब्रते च विशेषोऽवगम्यते तत्प्राधान्यं पुरुषप्राधान्य
हि ब्रते । किम् अतः, यत् पुरुषप्रधानता ? । एतदतो
भवति, पुरुषप्रधानः संस्कारो न शक्नोति अनुपसङ्गि-
माणः, तस्य अधिकार व्यावर्त्तयितुम् । तत् कथम् ?
इति । यजेत इति हि स्वर्गकामेऽभिधीयमाने तत्कामः
शूद्रो न अभिहितः इति कथं गम्यतं ? किं हि स यागस्य
पुरुषनिवर्त्त्यं न निर्वर्त्तयति ? । ब्रतम् इति चेत् । न,
सामर्थ्योपजननाय हि तत् यस्य एव उच्येत, तस्य एव तेन
विना न सामर्थ्यं, नान्यस्य । एव एव हि ब्रतस्य अङ्गभावा
यत्, कर्त्तारं समर्थं करोति, यस्य तु तेन न प्रयोजनं स
तदनपेक्ष्यैव यागम् अभिनिर्वर्त्तयति । तस्मात् अपि
अशूद्रवर्जनम् ।

अपि वा वेदनिर्देशादपशूद्राणां प्रतीयेत ॥ ३३ ॥

(उ०)

एव न प्रापकाणि श्रवणानि इत्युक्तं, शक्यते तु वक्तुम्
प्रापकाणि इति, न च सूत्रकारेण तत् व्यपदिष्टं, नैमित्तिक-
केषु अपि तेषु सत्सु, शक्य एव शूद्रपर्युदासो वक्तुम् इति,

न तदादृतं, ह्येत्वन्तर म्यपदिटम् । अपि वा इति पक्षव्याव
र्त्तनम् । एवमपि सति नैमित्तिकऽपि ब्राह्मणादियवणे
सति अपगूद्राणाम् एव अधिकारः । कुतः ? । वेदनिन्दे
यात्, वेदे हि व्याख्या निर्देष्टुं भवति, यमन्तो ब्राह्मणम्
उपनयन्ति योषे राजन्य, यपासु वैश्यम् इति, वेदाभावात्
असमर्थं गूदो यटुम् । तस्मात् न अधिक्रियेत ।

गुणार्थित्वान्नेति चेत् ॥ ३४ ॥ (आ०)

गुणेन अध्ययनेन अर्थं, गूदोऽनुपनीत म्रयम् उपेत्या
धीयते, तथा अस्य सामर्थ्यं जनिष्यते इति ।

संस्कारस्य तदर्थत्वात् विद्याया पुरुषश्रुतिः ॥

३५ ॥ (आ० नि०)

उच्यते, विद्यायाम् एवैषा पुरुषश्रुतिः, उपनयनस्य
संस्कारस्य तदर्थत्वात्, विद्यार्थम् उपाध्यायस्य समीपमा
नीयते न अदृष्टाय, कुत्र वा कर्तुम्, सा एषा विद्याया
पुरुषश्रुतिः । कथम् अवगम्यते ? । आचार्य्यकरणमेतत्
अभिधीयते । कुतः ? । आत्मनेपददर्शनात्, नयति
आचार्य्यकरणे वर्त्तते, तदर्थं सम्यग्भावात् उपनयनम् आचार्य्य
करणप्रयुक्तं, वेदाध्यापनेन च आचार्य्यो भवति । तस्मात्
वेदाध्ययने ब्राह्मणादयः श्रुता, गूदस्य न श्रुतं वेदाध्यय
नम् अतोऽवेदत्वात् असमर्थं गूदो न अधिक्रियते इति ।

विद्यानिर्द्देशान्नेति चेत् ॥ ३६ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, अवैद्यत्वात् असामर्थ्यात् अनधिकृत

शूद्रः इति । नैष दोषः, विद्यानिर्देशात्, विद्यां निर्देष्ट्यति,
अनुक्तामपि अधीष्यते इति, गम्यते हि अनुक्तमप्यध्येतुम् ।
तस्मात् चातुर्वर्ण्यस्याप्यधिकारः ।

अवैद्यत्वादभावः कर्मणि स्यात् ॥ ३७ ॥ (आ० नि०)

न च एतदस्ति, शूद्रोऽधीष्यते इति, प्रतिषिद्धम् अस्य
अध्ययनं, शूद्रेण न अधीतव्यम् इति, अधीयानस्यापि
अध्ययनं सफलं न भवति, दोषश्च जायते । अतोऽवैद्यः
शूद्रः, अस्य अभावः कर्मणि इति सिद्धम् ।

अथापि वैद्यत्वेन सिध्येत्, तथाप्यनग्नित्वात् अभावः
कर्मणि स्यात् । अथ कथम् अनग्निता ? इति । प्राप-
काणि हि ब्राह्मणादीनामाधाने वाक्यानि । ननु य एवं
विद्वानग्निमाधत्ते इति आधानस्य विधायकम् । तत्र
ब्राह्मणस्य, वसन्ते अग्निमादधीत इति निमित्तार्थानि
वचनानि इति गम्यते । अत्र उच्यते, ब्राह्मणोऽग्निमादधीत
इति श्रुत्या विधानं गम्यते । यः एवं विद्वान् अग्निमाधत्ते
इति श्रुत्या, तत् आनुमानिकं प्रत्यक्षश्रुतात् दुर्बलम् ।
तस्मात् प्रापकाणि वचनानि, अतः शूद्रस्य अनधिकारः ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ ३८ ॥ (यु०)

अन्यार्थदर्शनं च भवति, यथा शूद्रस्य न अध्ययनम्
इति । किं लिङ्गं भवति ? । यद्यु वा एतत् श्मशानं, यत्
शूद्रः, तस्मात् शूद्रसमीपे न अधीयम् इति अनध्ययनं
शूद्रस्य दर्शयति । तस्मात् अपशूद्राणाम् अधिकारः । ननु
आहवनीयादिनापि, यागो वचनप्रामाण्यात् शूद्रस्य विधी

यते । उच्यते न अथ यागसङ्गाधो विधीयते स्वर्गकामस्य
किं तर्हि स्वर्गकामता विगिष्टस्य यागस्य । तस्मात् अस-
म्भव शूद्रस्य अग्निहोत्रादिषु । (६।१।७ अ०) ।

यामि निधनत्वाधिकाराधिकरणम् ।

तथाणा द्रव्यसम्पन्न कर्मणो द्रव्यसिद्धि-
त्वात् ॥ ३६ ॥ (पू०) ॥

अग्निहोत्रादिषु एव सन्देहः, किम् अद्रव्यस्य अधि-
कारो न ? इति उच्यते, तथाणां द्रव्यसम्पन्नो अधिक्रियेत,
न अद्रव्यः । कुत ? । न हि शक्नोत्यद्रव्यो द्रव्यसमुक्त
कर्म प्रयुञ्जितुम् । तस्मात् अद्रव्यस्य अनधिकारः ।

अनित्यत्वात्, नैव स्यादर्थासि द्रव्यसंयोगः ॥ ४० ॥

(सि०)

नैव स्यात्, यदुक्तम् अद्रव्यस्य अनधिकार इति ।
कुत ? । अनित्यत्वात्, अनित्यो द्रव्यसंयोगः न हि
कश्चित् ज्ञात्वा अद्रव्य एव पुरुषः । अस्ति उपायो येन
द्रव्यज्ञानं भवति । यः शक्नोति यष्टुम्, तस्य यजेत इति
वाचको भवति यो न कथञ्चिदपि शक्नोति यागम् अभि-
निर्वर्त्तयितुम्, तं न अधिकराति यजेत शब्दः । यस्तु
केनचित् प्रक्षारिणः शक्नोति, न तं वञ्चयित्वा प्रवर्त्तते ।
अर्थात् च द्रव्यसंयोगः भविष्यति, जीविष्यति विना धनेन

इत्येतत् अनुपपन्नम् । तस्मात् अर्थात् द्रव्यसंयोगः । "(६।१
८ अ०) ।

—०—

यागेऽङ्गहीनस्याप्यधिकाराधिकरणम् ।

अङ्गहीनश्च तद्वर्मा ॥ ४१ ॥

अग्निहोत्रादिषु एवाङ्गहीन प्रति सन्देहः, किम्
असावधिक्रियते, उत न ? इति । तत्राप्यधिकरणातिदेशः ।
असमर्थः इति कृत्वा पूर्वः पक्षः, शक्तेर्विद्यमानत्वात्
उत्तरः । तदिदम् अभिधीयते, अङ्गहीनश्च तद्वर्मा ।
किन्वर्मा ? । अद्रव्यधर्मा इति । (६।१।८ अ०) ।

—

अचिकित्स्याङ्गवैकल्यस्य यागानधिकाराधिकरणम् ।

उत्पत्तौ नित्यसंयोगात् ॥ ४२ ॥

यस्य तु अप्रातिसमाधेयमङ्गवैकल्य त प्रति विचारः,
किं अधिक्रियते, न ? इति, पूर्वाधिकरणेन अधिक्रियते
इति प्राप्ते ब्रूमः, न अधिक्रियते इति । कुतः ? । शक्त्य-
भावात्, न असौ केनचित् अपि प्रकारेण शक्नोति यष्टुम्,
तस्मात् तस्य अधिकारो न गम्यते ।

ननु यत् शक्नोति, तत्र अधिक्रियते इति, चक्षुर्विकलो
विना आज्यावेक्षणेन, विना विष्णुक्रमैः पङ्क्तुः विना
प्रेषादिश्रवणेन च वधिरः, एतान् पदार्थान् प्रति चक्षुर्विक-

स्वादीनामनधिकार इति । न इत्युच्यते, न आज्यावेन
णादि पुरुष प्रति निर्दिश्यते, यदि हि तं प्रति निर्दिश्येत
ततो विक्रान्तोऽप्यधिक्रियेत, क्रतुम् प्रति एषाम् उपदेश,
प्रकरणाविशेषात्, पुरुषस्य च आख्यातेन अनभिधानात्
इति, उक्तमेतत् विधिर्वा सयोगान्तरात् (३।४।१३ सू०)
इत्यत्र । तैश्च विना विगुण कर्म प्रयुक्तमपि न फलं साधयेत्
तस्मात् तस्य अनधिकार । (६।१।१० अ०) ।

—

दर्शपूर्णमासयोः भार्येयस्यैवाधिकाराधिकारश्च ।

अ त्रार्षेयस्य हानं स्यात् ॥ ४३ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, भार्येयं वृणीते, एक वृणीते,
द्वौ वृणीते, त्रीन् वृणीते, न चतुरो वृणीते, न पञ्चातिवृणीते
इति । तच्च सन्देहः, किम् अत्रार्षेयस्य अधिकारः उक्त
न ? इति । किं प्राप्तम् ? अत्रार्षेयोऽप्यधिक्रियते
इति । कुत ? । भार्येयं वृणीते इति सामान्यवचनम्,
तस्मात् एकं वरिष्यति द्वौ वा, तच्च दर्शयति, एक वृणीते
द्वौ वृणीते इति तथा प्रतिषेधति, न चतुरो वृणीते इति न
पञ्चातिवृणीते इति । न हि अप्राप्तस्य प्रतिषेधोऽवश्यक्यते ।
तस्मात् अत्रार्षेयोऽप्यधिक्रियेत ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, यो न त्रार्षेयः स न अधिक्रियेत ।
कुत ? । त्रीन् वृणीते इति विशेषवचनात्, विधिय
अप्राप्तत्वात् । ननु एकं वृणीते इत्यपि विशेषवचनमस्ति ।

न इत्युच्यते, विधाग्रिकाया विभक्तेरभावात् । ननु सुत्या
विधास्यन्ते, यथा त्रीन् वृणीते इति । उच्यते, त्रयाणामेव
स्तुतिः, सा त्रित्वं विधास्यति । एकं वृणीते इत्यवयुत्य-
वादोऽयं त्रयाणामेव, तत्रापि त्रित्वमेव श्रूयते विधातुम् ।
एवम् एकवाक्येन विधानं भविष्यति इति । न चतुरो
वृणीते, न पञ्चातिवृणीते इति नित्यानुवादो भविष्यति ।
तस्मात् त्रयार्थस्य अधिकारी नान्यस्य इति । (६ । १ ।
११ अ०) ॥

—

चतुर्वर्णातिरिक्तस्य रथकारस्याधानेऽधिकाराधिकरणम् ॥ (रथकारन्याय) ॥

वचनाद्रथकारस्याधानेऽस्य सर्वशेषत्वात् ॥ ४४ ॥

(सि०) ॥

आधाने श्रूयते, वर्षासु रथकार आदधीत इति । तत्र
सन्देहः, किं त्रैवर्णिकानामन्यतमो रथकारः, आहोस्वित्
अत्रैवर्णिकः ? इति । किं प्राप्तम् ? रथकारस्य अत्रैवर्णि-
कस्य आधानमेतत् । कुतः ? । वचनात्, न हि वचनस्य
किञ्चित् अकृत्यमस्ति, सर्वशेषश्च अत्रैवर्णिकः आधाने,
ब्राह्मणराजन्यविशामुक्तम् आधानं, परिशेषात् अत्रैवर्णिको
रथकारः स्यात् ।

न्याय्यो वा कर्मसंयोगात् शूद्रस्य प्रतिषिद्ध-

त्वात् ॥ ४५ ॥ (पू०)

न्याय्यो वा स्यात्, त्रैवर्णिको रथकारः रथकर्मणा

विशेषेण उच्यते, शूद्रो हि असमर्थत्वात् प्रतिषिद्धः । तस्मात्
नैवर्णिको रथकारः स्यात् ।

अकर्मत्वात् नैवं स्यात् ॥ ४६ ॥ (उ०) ॥

नास्ति नैवर्णिको रथकारः प्रतिषिद्धः हि तस्य
शिक्षोपजीवित्वं, अथैवर्णिकस्त्वस्ति । तस्मात् वचनप्रामा-
ण्यात् स आधास्यते ।

आनर्थक्यं च संयोगात् ॥ ४७ ॥ (यु०) ॥

ब्राह्मणादिषु वसन्तादयो नियता तान् प्रति वर्षां
उच्यमाना अप्यसम्बन्धात् आनर्थक्यं प्राप्नुवुः । तस्मात्
अथैवर्णिको रथकारः इति ।

शुणार्थेनेति चेत् ॥ ४८ ॥ (आ०) ॥

एवं चेत् पश्यसि, नास्ति नैवर्णिको रथकारः, प्रति
षिद्धत्वात् शिक्षोपजीवित्वस्य इति शुणार्थेन कथितं भवि-
ष्यति रथकारो वैतथ्येन, तस्य इदम् आधानं विज्ञायते ।

उक्तमनिमित्तत्वम् ॥ ४९ ॥ (आ० नि०) ॥

उक्तम् एतत् अस्माभिः, न निमित्तार्थान्येतानि श्रव-
णानि इति किम् अतो बहिः न निमित्तार्थानि ? । एतत्
अतो भवति, प्रापकाश्चि इति, प्रापितत्वात् तेषाम् आधा-
नस्य, पुनः प्रापकम् अनर्थकं, तेन बलम् अप्राप्तं, तस्य
भविष्यति इति । अथ उच्येत, एतदेवं निमित्तार्थं भवि-
ष्यति इति । नैतदेवम् अवलक्ष्यते, वसन्तादिसंयुक्तं तत्
कथमिव वर्षाभिः सम्बध्यते । अपि च, प्रापकपक्षे आधानं

प्रियोयते श्रुत्या, निमित्तपते पुनर्यथा विधातव्याः वास्येन,
श्रुतिश्च वाक्यादन्तोवसी इति । तस्मान् प्रवेवर्णिकस्य
इदम् आधानम् इति ।

सौधन्वनास्तु हीनत्वात् मन्त्रवर्णात्प्रतीयेरन् ॥

५० ॥ (२४ सि०) ॥

न तु सर्वे एव अत्रैवर्णिको रथकारः, सौधन्वना
इत्येष जातिवचनः शब्दः सौधन्वना नाम जातिः अभि-
धीयते, हीनान् क्रितित् वैवर्णिकेभ्यः, जाल्यन्तर, न तु
शूद्राः, न वैश्याः, न क्षत्रियाः, तेषाम् इदमाधानम् ।
कथम् अत्र गम्यते ? । प्रसिद्धे मन्त्रवर्णाच्च, मन्त्रवर्णा हि
भवति, सौधन्वना ऋभव गूरुचक्षसः इति, ऋभृणान् इति
रथकारस्य आधानमन्त्रः । तस्मान् सौधन्वना ऋभवः इति,
ऋभवश्च रथकाराः । अपि च नेमि नयन्ति ऋभवो यथा
इति ये नेमि नयन्ति ते ऋभवः इत्युच्यन्ते, रथकाराश्च
नेमि नयन्ति । तस्मात् अत्रैवर्णिकानाम् अशूद्राणाम्
एतत् आधानम् इति । (६।१।१२ अ०) ।

—

नैवर्णिकभिन्नस्य निषादस्य रौद्रवागेजधिकाराधिकरणम् ॥ (निषादस्यवतिन्यायः)

स्यपतिर्निषादः स्यात् शब्दमामर्ष्यात् ॥ ५१ ॥

वासुमध्ये रौद्रं चरु निर्वपेत्, यत्र रुद्रः प्रजाः गम-
येत् इत्येताम् इष्टिं प्रकृत्य उच्यते, एतया निषादस्यपति
याजयेत् इति । निषादस्यपतिं प्रति सन्देहः, किम् अधि-

कृतानाम् अन्यतम, उत अन्य एव ? इति । अन्यतम इति ब्रूम, स हि समर्थ, विदत्त्वात् अग्निमत्त्वाच्च, अन्योऽविदत्त्वादनग्नित्वात् असमर्थ इति ।

ननु निपादस्यपतिशब्दस्तत्र नोपपद्यते । उच्यते, न, नोपपद्यते, निपादानां स्यपति इति पठोसमासो भविष्यति, येऽतो निपादानाम् । तस्मात् अधिकृताधिकारम् एतत् शास्त्रम् इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, स्यपतिर्निपादस्यात् शब्दसामर्थ्यात्, निपाद एव स्यपतिर्भवितुमर्हति । कस्मात् ? शब्दसामर्थ्यात्, निपाद हि निपादशब्दं गच्छति वदितुम् शब्देनैव, निपादानान्तु स्यपतिं सञ्चयया ब्रूयात् । श्रुतिसञ्चयाविषये च श्रुतिर्न्याया न सञ्चया । अथ उच्यते, नैष दोष, निपादशब्दो निपादवचन एव, पठो सम्बन्धस्य वाचिका इति । तत्र, पठश्रवणात्, न अत्र पठोऽश्रुणम् । आह, नोपसामर्थ्यात् पठर्थोऽवगम्यते इति । सत्यमवगम्यते, न तु लोपेन । केन तर्हि ? निपादशब्दसञ्चयया, तस्याय दोषस्यम् इत्युक्तम् । समा नाधिकरणसमासस्तु वक्ष्यमानः । तत्र हि स्वार्थे शब्दो वृत्तो भवत । द्वितीया च विभक्तिः तन्त्रेण उभाभ्यां सम्बध्यते, तेन द्वितीयानिर्दिष्टो निपादो गम्यते । तत्र पठार्थं कल्पयन् अश्रुतं गृह्णीयात् । तस्मात् निपाद एव स्यपतिः स्यात् ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ ५२ ॥

लिङ्गं दृश्यते, कूटं दक्षिणा इति निपादस्य द्रव्यदर्शयति कूटं हि निपादानाम् एवोपकारकं, न आस्था

णाम्, एव स्वमेव तन्निसादानाम् इति । (६।१।१३ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठ्या
ध्यायस्य प्रथमः पादः ।

अथ षष्ठे अध्याये द्वितीयः पादः ।

—

सर्वे प्रत्येकस्य सविण फलसम्बन्धाधिकरणम् ॥

पुरुषार्थैकसिद्धित्वात् तस्य तस्याधिकारः
स्यात् ॥ १ ॥ (सि०) ॥

द्वादशाहेन प्रजाकाम याजयेत् ऋद्धिकामा उपेयुः,
तथा तत्र तत्रैवंकामाः सत्रम् उपेयुः, सप्तदशावराः चतुर्विं-
शतिपरमाः सत्रमासीरन् इति । तेषु सन्देहः, किं तस्य
तस्य कृत्स्नेन फलेन अर्थिनः सत्रे अधिकारः उत पर्षदो-
ऽर्थिन्या अधिकारः ? इति । आह, ननु अर्थिनो बहु-
सख्याविशिष्टा निर्द्दिश्यन्ते, कथम् एषाम् एकशोऽधिकारो
भविष्यति ? इति । उच्यते, ऋद्धिकामाः इत्येवमादि
विधीयमानम् ऋद्धिलक्षितेषु समस्तेषु व्यस्तेषु च प्राप्तं न
शक्यं बहुवचनेन विशेषेऽवस्थापयितुम्, तेन त तमधिकु-
र्यात् पर्षद वा ? इति भवति सन्देहः ।

किं तावत् प्राप्तम् ? एकैको न समर्थो बहुकर्तृक
सत्रम् रचयितुम् पर्षदन्तु कर्त्रीमर्थिनीमवगच्छामः । न
च अकर्तुः फल भवति, न च एकः कर्त्ता उच्यते, तस्मात्
समस्तानां फलम् । एकैकस्य फलावयवः, मध्यक स्यात्
कृत्स्नं फलम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूम, तस्य तस्य अविन कृतम् फल
संपात्, निवर्तते । कुत ? । पुरुषार्थस्य एकैकस्य सिद्धि
येनो भवति, सह क्रियमाणे सर्वे एकैक पुरुषार्थ साध
यति तन्त्रेण, कर्तव्याम् फल च भवति, एकैकस्य अथ
कर्त्ता ।

आह, ननु एतत् उक्तम्, एकैको न गच्छति बहुकृतृक
कर्तुम् इति । नचने, गच्छति एकैकस्य आतन्त्र्याविव
चायां, यदा एकैक आतन्त्र्येण प्रवर्तत, तदा अन्यान
मन्त्रानिर्धेय्य सामादिभिः प्रयोष्यते । एवम् एक पुरु
षार्थ साधयति, इतर इतरस्य, तेन सर्वे कर्त्तार सध्यपचा
भविष्यन्ति । सर्वे चेत् कर्त्तार, पृथक् पृथगेव फलेन
सम्भ त्स्यन्ते ।

अपि चोत्पत्तिसंयोगो यथा स्यात् सत्त्वदर्शन, तथा
भावो विभागे स्यात् ॥ २ ॥ (यु०) ॥

अपि च नैतत् विवक्ष्य, यदेकं फल बहुभिः क्रियते
इति । यदि उच्येत, पुरुषम्, एकैक कर्मणि कृते द्वितीय
किं कुर्यात् ? इति । अथ उच्यते, पर्यायेण क्रियायाम्
एवं दीप, तन्त्रेण तु क्रियायां भवति कश्चित् सम्भव,
यथा स्यात् सत्त्वदर्शन तथा भावो विभागे स्यात्, यथा
एकैकस्य सत्त्वस्य इन्द्रियोऽग्न्यस्य वा दर्शनम् एकैकेन कृतं
समभिनिर्धेयते । एवमेव सचे तन्त्रभावो भवेत्, सर्वेषां
मध्यर्ष द्रव्य, मध्यकस्य आहवनीयस्योपरि अर्धयुं अथ
विध्यति, तत्र सर्वे कर्त्तार तन्त्रेण भवन्ति ।

न च अत्र उत्पन्नसंयोगः, उत्पत्त्यैव तु सङ्ख्याया कर्म
संयुज्यते, यदि हि उत्पन्नं संयुज्येत, ततोऽनेकसम्बन्धार्थम्
इति वचनं गम्येत, उत्पत्तिसंयोगे त्वेतन्नास्ति, तस्मात्
एकैकस्य कृतस्तेन फलेन अभिसम्बन्धः इति । (६।२
१ अ०) ।

दर्शादी कर्तव्यनियमाधिकरणम् ॥

प्रयोगे पुरुषश्रुतेः यथाकामी प्रयोगे
स्यात् ॥ ३ ॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामी यजेत, ज्योतिष्टोमेन
स्वर्गकामी यजेत इति श्रूयते । अत्र सन्देहः, किम् अनि
यमेन एको हो बहवो वा यजेरन्, अथ वा एक एव
यजेत ? इति । ननु तृतीये (७ पा । १८ सू०) उक्तं
शास्त्रफलं प्रयोक्तारि इति । यदा प्रयोक्तारि, तदा विवक्षि-
तम् एकत्वं यथा, तथा वक्ष्यामः, इह तु तदेवाक्षिप्यते,
पुनश्च निर्णेष्यते इति ।

किं प्राप्तम् ? यथाकामी प्रयोगे स्यात् । कुतः ? ।
पुरुषश्रुतेः पुरुषः श्रूयते, पुरुषे याग आवयित्वा कृतार्थः
शब्दः एकस्य द्वयोर्वह्मनां वा यागं न वारयति । न असौ
पुरुषो यागे श्रूयते, यागमभिनिर्वर्त्तयेत् यागेन वा फलम्
अभिनिर्वर्त्तयेत् इति कथन्तर्हि ? यागेन फलं प्राप्नुयात्
इति, यागस्य वा फलनिर्वर्त्तेर्वा नाङ्गं पुरुषः, यदि हि

अद्वम् अभविष्यत् यागी फलनिर्वृत्तौ वा, तदा सङ्गा
 गुणभूता तद्वद् पुरुष परिच्छिन्द्यात् । अथ पुन अतश्चो
 भूतं प्रकाशयत् लक्षणत्वेनैव पुरुषेऽभिसम्बध्येत, न गुण
 वचनतया । तत्र च अविवक्षितं सङ्गावचन, यावान्
 अर्थो समर्प्य तावन्त सर्वमधिकृत्य एतत् उच्यमान न
 शक्यते एकेन वचनेन विशेषयितुम् । कथं च पुरुषप्राप्ता
 न्यम् ? । न फलोत्पत्त्या किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, न यागो
 त्यत्त्या, आत्मा तु फलसम्बद्ध सर्वस्य इष्ट, तदर्थं कम
 कर्त्तव्यम्, इतरथा उच्यमानमपि न क्रियेत तत्र वचना
 नर्थक्य स्यात्, तस्मात् यथाकाम्यं स्यात् एको ह्यो बहुषो
 वा यजेरन् इति तथा च दर्शयति, युवं हि स्य स्रपेती
 इति द्वयो यजमानयो प्रतिपदं कुर्यात् इति, एत
 असृष्टमिन्द्रव इति बहुभ्यो यजमानेभ्य इति द्वयो वदना
 च यागं प्रदर्शयति ।

प्रत्यर्थं श्रुतिभाव इति चेत् ॥ ४ ॥ (आ०) ॥

इति चेत्, इदं चेत् पश्यसि, प्रत्यक्ष श्रुतिभाव स्यात्,
 यागमभिनिर्वृत्तयेत् ततश्च फलं प्राप्नुयात् इति । कुतः ? ।
 एतत् उभयं हि एतस्मात् अवगम्यते कतरद्वयं जहीम ?
 इति न अव्यवस्थाम् । तस्मात् उभयमपि प्रत्येतव्यम् ।
 आह, ननु अनेकार्थवचनता न न्याय्या इति । उच्यते
 यत् अवगम्यते तद्व्याख्यम्, उभयं च प्रतीयते तस्मात्
 उभयार्थवचनतैव न्याय्या । यागं प्रति च गुणभावात्
 विवक्षितम् एकवचनम् ।

तादर्थ्ये न गुणार्थताऽनुक्तेऽर्थान्तरत्वात् कर्तुः
प्रधानभूतत्वात् ॥ ५ ॥ (आ० नि०) ॥

नेतदेव, तादर्थ्ये पुरुषे प्रधानभूते सति न अङ्गभूत-
पुरुषः प्रतीयते, अनुक्ते हि न्याये न प्रतीमः अर्थान्तरं, यतः
गुणभावात् प्रधानभावः, प्रधानभूतश्च अत्र कर्त्ता वचनस्य
अर्थवत्त्वात्, अतो न गुणभावः कर्तुः अवकल्पते, चोदनै-
कत्वात् एका हि विधायिका चोदना, सा यदि फलो-
त्पत्तिं वा यागोत्पत्तिं विधत्ते, तदा कर्त्ता न स्वार्थेन यदा
पुनः स्वार्थेन, तदा यागः फलं वा तादर्थ्येन, न च एतत्
योगपद्येन भवति स्वार्थं एकः, तदर्थं इतरो वैपरीत्येन वा
इति, यथा उभाभ्यां बाहुभ्याम् इषून् अस्यति देवदत्तः
इति गम्यते, न च योगपद्येन, यदा दक्षिणेन अस्यति,
तदा सव्येन धनुःपृष्ठं नमयति, न तेन अपि अस्यति इति
गम्यते, तत्र व्यापृतत्वात् । एवं यदा पुरुषप्राधान्यं, तदा
यागस्य फलस्य वा गुणभावो गम्यते, तत्र व्यापृतत्वात् न
तयोः प्राधान्यमपि गम्यते । तस्मात् न यागे फले वा
पुरुषस्य गुणभावः, अतो यथाकाम्यं स्यात् एको ह्येकवहो
वा यजेरन् इति ।

अपि वा कामसंयोगे सम्बन्धात्प्रयोगायोपदि-
श्येत, प्रत्यर्थं हि विधिश्रुतिर्विषाणावत् ॥ ६ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः, प्रयोगायोपदिश्येत
कर्त्ता, न स्वार्थेन । कथम् ? । यजेत इत्यस्यार्थः यागं

कुर्वात्, यागेन वा कुर्वात् इति, सत्ताभिष्यत्तिमात्रं गम्यते,
 न फलस्य कर्त्ता धाता वा, स्वर्गकामशब्दस्य स्वर्गकाममात्रे
 वर्तते, न विशेषम् अवसम्बन्धे, आत्मन परस्य वा इति, शब्द-
 प्रमाणकाये वयम् ईदृशेषु अर्थेषु । कथं तर्हि ? कामस्य आत्मरु-
 खन्मोऽवगम्यते । सम्बन्धात्, फलकामोऽनुक्तेऽपि शब्देन, आ-
 त्मन एव फलं कामयते, न परस्य, यत्र तु उभावर्था वक्तव्यौ
 भवतः, प्रत्यर्थं तत्र विधि श्रूयते, यथा छण्णविपाण्या
 कण्ठयति, चात्वास्ते छण्णविपाण्याम् प्रास्यति इति । यत्र
 एव हे श्रुती विधात्रो भवतः, तत्र गुणभाव प्राधान्य
 च गम्यते । न त्वत्र एवं हे विधायिके श्रुती विद्येते ।
 गुणभूतस्य पुरुष श्रूयते भाषयेत् इति, तत्र यज्यर्थं करणं
 कर्म वा । सम्बन्धात्, पुरुषप्राधान्यं न कस्यचित् सुखेन
 उत्पन्नेन प्रयोजनं सुखसम्बन्धेन आत्मनस्तु छत्यम् ।
 तस्मात् सम्बन्धात् पुरुषप्राधान्यं गम्यते, न श्रुते । अतो
 गुणभूतस्य पुरुषस्य सङ्गा विवक्षिता इति ।

अन्यस्य स्यादिति चेत् ॥ ७ ॥ (आ०)

इति चेत् भवान् पश्यति, एवं सति यदि स्वर्गकाम
 अन्यस्य अपि स्वर्गं कामयमानो भवति, अन्यस्य स्व-
 कामयमानोऽपि अन्यो यजेत तत्र पूर्वोक्तो न्यायः प्रत्युद्भूतो
 भवति शास्त्रफलं प्रयोक्तारि इति ।

अन्यार्थेनाभिसम्बन्धः ॥ ८ ॥ (आ० नि०) ॥

न परस्य स्वर्गकाम इत्येव न यजेत, न, अन्यस्य स्वर्ग-
 कामशब्दो न वाचकः इति । कथं तर्हि ? फलमसौ न

प्राप्नोति इति । कथं पुनः फलस्य आगमिः ? । उपग्रह-
विशेषश्रवणात्, यजेत इति, यद्वा आधाने, ब्राह्मणो वस-
न्तेऽग्निमादधीत इति, तदा तु कामश्रुतौ उपग्रहोऽनुवाद-
एव ।

फलकामो निमित्तमिति चेत् ॥ ९ ॥ (आ०) ॥

एव चेत् भवान् मन्यते, न स्वर्गकामशब्दो न वाचकः
इति, अन्यो न यजते फलाभावात्, न अस्य यागः इति,
सूक्तवाकफलार्थितया तर्हि यजेत, आशास्तेऽयं यजमानः
आयुराशास्ते इति प्रयोजयितार निर्देक्ष्यति होता, फल-
विधिश्च सूक्तवाकेन प्रस्तरं प्रहरति इति विधानात्, यदि
फलविधिः अयं मान्ववर्णिकः, तर्हि सूक्तवाकेन प्रस्तरः
प्रहृतो भवति, इतरथा अदृष्टं कल्पयेत् । तस्मात् आनुष-
ङ्गिकफलार्थम् अन्यस्य स्वर्गकामोऽन्यो यजेत इति ।

न नित्यत्वात् ॥ १० ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदस्ति, यस्य एव प्रधानकर्म्मफलं, तस्य एव आनु-
षङ्गिकमपि भवितुमर्हति, एव स्वार्थेन आधानं कृतं भवति,
न हि आधानस्य स्वार्थतायाम् अस्ति विशेषः प्रधानफल-
वा आनुषङ्गिकं वा सर्वमेव आधातरि समवेतुमर्हति, नित्य-
काम्यता च विरुध्येत, यद्यायुरादिकामो यजेत, न तर्हि
नित्यं, यदि नित्यं न आयुरादिकामः । तस्मात् न अव-
स्थितो न्यायः प्रत्युद्भिद्येत, न च पुरुषः प्रधानभूतश्चोच्यते गुण-
भावात्तु अस्य विवक्षितमेकत्वम् । तस्मात् एक एव यजेत ।

कर्म तथेति चेत् ॥ ११ ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तं, द्वयोर्बह्वनाश्च याग दर्शयति, युव द्वि स्य
स्व पती इति द्वयो यजमानयो प्रतिपदं कुर्यात्, एते
असृष्टमिन्द्व इति बहुभ्यो यजमानेभ्य प्रतिपदं कुर्यात्
इति द्वियजमानश्चे बहुयजमानके च कर्मणि प्रतिपद्विधान
कम् तत्रा युक्तं स्यात् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

न समवायात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवं, समवेतं हि कर्म विद्यते द्वाभ्यां यजमानाभ्यां
वहुभिश्च यजमानै, वचनेन, यथा अङ्गीना, तेषु प्रतिपद्वि
धानम् अर्थावत् भविष्यति । तस्मात् एको यजेत इति । (६ ।
२ । २ अ) ।

— —

पारम काम्यकर्मोऽपि समातिनियमाधिकारवत् ।

प्रक्रमात्तु नियम्येतारम्भस्य क्रियानिमित्तत्वात् ॥

१३ ॥ (सि०) ॥

प्रजाकामो यजेत, ग्रामकामो यजेत इत्येवमादि कर्म
समाप्तावर्ते । तत्र सन्देहः, किं प्रक्रान्तं नियोगत समाप
नीयम्, उत श्रद्धया कार्यं हेयं वा ? इति । किं प्राप्तं ?
नियोगत परिसमापयितव्यम् इति । कृतं ? । एवं हि
श्रूयत, इदं कामो यजेत इति, एव तस्म आख्यातस्य
अर्थम् उपदिशन्ति, उपक्रमप्रभृति अपवर्गपर्यन्तम् आह
इति, उपक्रमादारभ्य यावत् परिसमाप्ति इत्येतावान्

व्यापारविशेषः तस्य अर्थः, न यथा पाकः त्यागः इति । तत्र हि पाकसत्तामात्रं निर्दिश्यते, न आरभ्य परिसमापयितव्यम् इति । एव च आख्यातार्थं लौकिका अपि प्रतिपद्यन्ते तत्र न आरम्भे पुरुषप्रयत्नः चोद्यते इति गम्यते । यतश्चोदितं न नियोगत आरभन्ते, नियोगतः पुनः परिसमापयन्ति, तेन नोभे आरम्भपरिसमाप्ती शब्दार्थः किन्तु हि परिसमाप्तिः शब्दार्थः, परिसमाप्त्यामर्थप्राप्तत्वात् आरम्भस्य । तस्मात् परिसमाप्तिः शब्दार्थः इति गम्यते । सा चेत् शब्दार्थः, सा कर्त्तव्यतया चोद्यते, आरम्भे नास्ति कर्त्तव्यतावचनम् । तेन न नियोगत आरम्भः, नियोगतस्तु परिसमाप्तिः । तेन उपक्रान्ते कर्मणि यदि वोयात् फलेच्छा, अवाप्नोति वा फलं, तस्यामध्यवस्थाया, कर्त्तव्यमेव उपक्रान्तस्य परिसमापनम् ।

ननु अर्थिनो योऽर्थः, सोऽत्र कर्त्तव्यतयोच्यते । नैतदेवं, वाक्यार्थो हि स भवति, यागस्य तु कर्त्तव्यता श्रुत्या गम्यते । तस्मात् ग्रामकामेण याग आरब्धः परिसमापनीयः ग्रामादिकामनावचनं निमित्तत्वेन तदा भवति, निमित्ते च उत्पन्ने यत् कर्त्तव्यम् इत्युच्यते, तद्विनष्टेऽपि निमित्ते कर्त्तव्यमेव, उपक्रान्तस्य समापनं कर्त्तव्यम् इति चोद्यते, तद्विनष्टेऽपि निमित्ते कर्त्तव्यम् न हि तद्विनष्टम् अनुत्पन्नं भवति, उत्पत्तिश्च निमित्तं न भावः । तस्मात् वीतायामपि फलेच्छायाम् उपक्रान्तं परिसमापयितव्यम् । क्रियाया हि निमित्तम् आरम्भः, सोऽपि परिसमाप्तेः इति ।

फलार्थित्वाद्वाऽनियमो यथानुपक्रान्ते ॥ १४ ॥ (पू०)

वागध्द पक्ष आवर्तयति । अनियमो वा । कस्मात् ?
 फलार्थित्वत् फलार्थिन फल चिकीर्षमाणस्य उपायोऽयं
 विधीयते, न कर्त्तव्यता, सा हि विधीयमाना फलस्य वा
 यागस्य वा स्यात्, फलस्य न तावत् वक्तव्या, न हि यो यत्
 कामयते तस्य तत् कर्त्तव्यता उपदेष्टव्या, यदैवासौ मयेवै
 तत् कर्त्तव्यम् इति, उपाय तु न वेद, तमाकाङ्क्षते, इदम्
 उपदिश्यते, याग उपाय इति, यागेन क्रियते इति । न च
 यागस्य कर्त्तव्यता, प्रत्यक्षविरोधात्, प्रत्यक्षमुक्तेर्यो याग
 यदि यागेन अन्यस्य कर्त्तव्यता, तदा न विरोधः । याग
 कर्त्तव्यतायां फल कल्प्यं, न च कल्प्यमानस्य प्रमाणमस्ति ?
 कर्त्तव्योपदेक्ष्य गत्यादिषु अर्थेषु भवति, तस्मात् न याग
 कर्त्तव्य फलकामस्य यत् इष्ट तत् कर्त्तव्यमनूय यथाप्राप्तम्
 यागस्य साधनता विधीयते, तेन न अवश्य समापनीयं
 भवति, यथा अनुपक्रान्तं न अवश्योपक्रमितव्यम्, एवम्
 उपक्रान्तं न अवश्य समापयितव्यम् । यत्तु वाक्यार्थं श्रुत्वा
 बाध्यते इति, यच्च श्रुत्यर्थो न सम्भवति, तच्च वाक्याद्यो
 ग्यते इत्युक्तमेव । तस्मात् अनियमः ।

नियमो वा तन्निमित्तत्वात्कर्तुस्तत्कारण स्यात् ॥

१५ ॥ (उ०) ॥

आरम्भो हि निमित्तं समाप्ते । कथं ? । तत् कर्तुं
 कारणं स्यात् । किं कारणम् ? । सत्यसङ्ख्यता, यो हि
 आरब्धमेवञ्चातीयकं समापयति, न तं शिष्टा विगर्हन्ते,
 प्राक्रमिकोऽयम् असंख्यवहाय्य इति, शिष्टविगर्हणा च

दोषः । तस्मात् आरभ्य समापयितव्यम् । आह, शिष्टाः पुनः किमर्थं विगर्हन्ते इति । उच्यते, विगर्हन्ते तावत् किं नो विदितेन कारणेन ? इति ॥ (६ । २ । ३ अ०) ॥

—०—

आरम्भ लौकिककर्मणः समाप्तेरनियमाधिकरणम् ॥

लोके कर्माणि वेदवत्ततोऽधिपुरुषज्ञानम् ॥ १६ ॥

(पू०)॥

केनचित् गृहम् उपक्रान्तं भवति शकटं रथो वा वीता अस्य फलेच्छा, अवाप्नोति वा फलम् । तत्र सन्देहः, किं तेन नियोगतः परिसमापयितव्यम्, उत इच्छया उत्सृष्टव्यम् अपि ? इति । किं प्राप्तम् ? लोके कर्माणि एवञ्चातीयकानि उपक्रम्य परिसमापयितव्यानि, यथैव वैदिकानि तथैव तानि नियोगतः परिसमापनीयानि । कुतः ? ततोऽधिपुरुषज्ञानं ततः तत्पुरुषज्ञानं भवितुमर्हति । कुतः ? शास्त्रात्, आम्नायते हि तत्त्वां शास्त्रं, तत्रापि देवताव्यापारोऽङ्गीक्रियते, पूर्वस्यां दिशि एता देवता इतरासु एताः इति यदि शास्त्रकृते देवताव्यापारे उपक्रम्यापरिसमाप्यमाने शिष्टविगर्हणम्, एवम् इहापि भवितुमर्हति ।

अपराधेऽपि च तैः शास्त्रम् ॥ १७ ॥ (यु०)

तेषां च लौकिकानाम् अपराधे तैः तत्त्वभिः प्रायश्चित्तशास्त्रमाप्नायते, आरे भग्ने इन्द्रबाहुर्ब्रह्मव्यः प्रायस च ब्राह्मणो भोजयितव्यः इति, प्रायश्चित्तं च यद्यदृष्टार्थं न

१ स्मरते । अथ प्रसङ्गपरिहाराय, ततोऽप्याहुतमेव तत्
इति गम्यते ।

अशास्त्रा तूपसम्प्राप्तिं शास्त्रं स्यान्न प्रकल्पक,
तस्मादर्थेन गम्येताप्राप्ते वा शास्त्रमर्थवत् ॥

१८ ॥ (सि०) ॥

तु गन्द पचं ध्यावत्तयति । अशास्त्रा तु एषाम् उप
सम्प्राप्ति इति ब्रूम । स्मृतेरस्या शास्त्रं भवता अनुमी
यते, न शास्त्रमन्तरेण स्मृति, न च स्मृतिम् अन्तरेण
तस्यां ग्रन्थ उपपद्यते इति । अत उच्यते भवति अत्र स्मृति
एव निद गृह्यादि कर्म रमणीयं भवति इति न अस्मात्
कर्मणोऽदृष्ट किञ्चित् इति । या च असौ रमणीयता
सा अन्तरेणापि शास्त्रं गच्छा ज्ञातुम्, ज्ञात्वा च स्मर्यते ।
तस्मात् न अस्या स्मृते शास्त्रं प्रकल्प्यम्, यद्यन्तरेण
शास्त्रं, न प्राप्येत, तत शास्त्रम् अर्थवत् इति प्रक
ल्पेत । तस्मात् न इदं शास्त्रोक्तं, शास्त्रोक्ते च सामिक्ते
त्यक्तेऽत्यन्तं गिष्टा गर्हन्ते, देवतायये च । ननु अत्रापि
देवता परिगृहीता, अस्मान्दिमि इयं देवता यस्मिन्तेऽस्या
मियम् इति । उच्यते, पुरुषमनु देवता गिष्टा स्मरन्ति
न गृह्यमनु, तस्मात् अदोष इति । (६।२।४ अ०) ।

प्रतिषिद्धकर्माणामनुष्ठानेऽनिष्ठापाताधिकरणम् ॥ (कलञ्ज्याय) ॥

प्रतिषेधेऽकर्मत्वात्क्रिया स्यात् प्रतिषिद्धानां
विभक्तत्वादकर्मणाम् ॥ १६ ॥ (पू०) ॥

इदं हि उपदिशन्ति, न कलञ्जं भक्षयितव्यम्, न
लशुनं न गृच्छनंच इति । तत्र सन्देहः, किम् एवञ्चातीयक
फलकामेन न भक्षयितव्यम्, निष्कामेण आद्यम् अथ वा
नियोगतो वर्जयितव्यमेव ? इति । किं प्राप्तम् ? फला-
र्थिना न भक्षयितव्यम्, अनर्थिनोऽनियमः इति । कुत ? ।
नियमो ह्ययम् उच्यते, इदं न भक्षयितव्यम् इति, एवम्
उक्ते हयमापतति, यदि वा अभक्षणं कर्त्तव्यम् इति, यदि
वा भक्षणं न कर्त्तव्यम् इति, यदि नञ्विशिष्टं भक्षणं
कर्त्तव्यम् इत्यभ्युपगम्यते, ततोऽभक्षणं श्रुत्या तव्यो विद-
धाति, नञ् भक्षयति विशेषणं, तद्व्यापाराच्च कर्त्तव्यतया
नञ् न सम्बध्यते । अथ नञर्थः, ततो वाक्येन विधानं,
भक्षयतिश्च नञ्विशेषणं, श्रुतिश्च वाक्याद्वलीयसी । तस्मात्
अभक्षणं कर्त्तव्यम् इति गम्यते, अभक्षणं च भक्षणाभावः, न
तस्य कर्त्तव्यता अस्ति । तस्मात् यः तत्र मानसो व्यापारः,
स इह उपदिश्यते, येन उपायेन नञ्विशिष्टं भक्षणं
भवति । पूर्वं नञ्भक्षयत्याः सम्बन्धः, ततो विधानं । यथा, -
नौद्यन्तमादित्यमीक्षेत इत्येवमादिषु प्रजापतिव्रतेषु कुर्वतः
फलं, अकुर्वतो न फलं न दोषः । एवम् इहापि, विभक्त-
त्वात् अकर्मणाम्, न अत्र कर्मं प्रतिषिध्यते, अकर्ममात्रम्
उपदिश्यते, अन्यद्वि कर्मं भक्षणं प्रतिषिध्यमानं, अन्यत्
अकर्मं मानसः सङ्कल्पः इति ।

शास्त्राणां त्वर्थवत्त्वेन पुरुषार्थो विधीयते तयो
रसमवायित्वात्तादर्थ्यं विध्यतिक्रम । २० । (सि०)

उपवर्षनापरिहार तावत् उच्यते, युक्तं यत् प्रज्ञापति-
व्रतेषु शास्त्राणाम् पर्थयत्त्वेन पुरुषार्थो विधीयते । तत्र
नियमं कर्त्तव्यतयापदिशते, यत्र कर्त्तव्यं, स कर्त्तव्यो-
दयः, यो न कर्त्तव्यः स पाशोदयः । कथं पुनः प्रज्ञापति-
व्रतेषु नियमं कर्त्तव्यतया बोध्यते ? इति । उच्यते, तस्य
व्रतम् इति प्रकृत्य प्रज्ञापतिव्रतानि समान्त्रातानि व्रतम्
इति च मानसं कर्म उच्यते, इदं न करिष्यामि इति य
सङ्गम्य । कतमसत् व्रतम् ? । नोद्यन्तमादित्यमीक्षित
इति, यथा तदीक्षणं न भवति, तथा मानसो व्यापारः
कर्त्तव्यः तस्य च पान्चनम् । तत्र तस्मात् पुरुषार्थोऽस्ति
इत्यवगन्तव्यम् । तत्र च एतान्येयं प्रकृत्य उच्यते, एतावता
इनसाऽयुक्ता भवति इति एतावता कृतं न अयुक्तं एनसा
भवति इति ।

अथ इह तयो असमवायित्वम्, इह क्रिया प्रतिपि-
ध्यते, न अक्रिया उपदिशते, न हि, कस्तश्च भक्षयन् प्रति-
पेक्षयिषिं न अतिक्रामति, इह पुनरादित्यं पश्यन् न अति-
क्रामति, विधिः, न हि तस्य दर्शितं प्रतिपिद्यम् । नियमः
तत्र उपदिष्टः, यस्तु नियमं करोति, स फलेन मन्वध्यते,
इह तु प्रतिपिध्यते कस्तश्चादि । कथम् अवगम्यते ? । न
अत्र तस्य, व्रतम् इति प्रकृत्य वचनमस्ति । न च न भक्ष-
यितव्यम् इत्यस्य मानसो व्यापारोऽर्थः, भक्षयितव्यम् इति

णाम् इमे पदार्था उत उपनीतानाम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
अयिगेपोपदेगात् जातमावाणाम् । कुत ? । पुरुषे ते
गिष्यन्ते, जातमात्रप पुरुषो भवति । तस्मात् जातमावा-
णाम् इमे पदार्था, इत्येवं प्राप्ते मूम,

अपि वा वेदतुल्यत्वादुपायेन प्रवर्त्तेरन् ॥ २२ ॥

(सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्याहृति । उपायेन प्रवर्त्तेरन्
उपनयनेन मङ्ग प्रवर्त्तेरन्, वेदतुल्यत्वात्, वेदतुल्या हि
स्मृति, वैदिका एव पदार्था स्मर्यन्ते इत्युक्तं (१।१।१ अ०),
वैदिकाय पदार्था उपनयनोत्तरकाशे समाम्नाता आर्त्तीय
एते वैदिका एव तस्मात् उपनयनोत्तरकाशा एते इति ।
(१।२।६ अ०) ।

—

अविहीनादिपाशलोक्तमवाम् स्वकावमाचकत व्यताधिकरणम् । (अपिहामवाम्)

अभ्यासोऽकर्मगेषत्वात् पुरुषार्थी विधीयते ॥ २३ ॥

(१ म पू०) ॥

इदमामनन्ति, यावज्जीवम् अग्निहोत्र जुहोति, याव
ज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति पुरुषार्थोऽयं यागा विधी
यते, न अयमभ्यास कर्मशेष इत्युक्तम् । इह इतानां
सन्दिग्धते, किं सातत्येन होतव्य उत न सातत्येन ?
इति । किं प्राप्तम् ? पुरुषं प्रत्युपदिष्टत्वात् सातत्येन, अय
पुरुष इति सातत्येन अनुष्ठानमर्थम् । ननु प्रदोषम् अग्नि

होत्रं होतव्यं, व्युष्टायां प्रातर् इति श्रूयते, पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेत, अमावास्यायामामावासेन यजेत इति । नैष सर्वाङ्गोपसंहारेण प्रयोगः अतः कालमात्रेण हीने, दोषः ।

तस्मिन्नसम्भवन्नर्थात् ॥ २४ ॥ (२य पृ०)

नैतदस्ति, यत्, जुहुधि जुहुधि इत्येव होतव्यम् इति, यथा शक्नोति, तथा जुहुयात् इत्युच्यते, न च सातत्येन शक्यते, अवश्यम् अनेन आहारविहाराः कर्त्तव्याः । तस्मात् अर्थाविरुद्धेषु कालेषु होतव्यम् इति ।

न कालेभ्य उपदिश्यन्ते ॥ २५ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, यदुक्तम्, अर्थाविरुद्धेषु कालेषु सततं होतव्यम् इति, काल एषः श्रूयते, प्रदोषम् अग्निहोत्रं होतव्यं, व्युष्टायां प्रातर् इति । तथा, पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेत, अमावास्यायामामावासेन यजेत इति । तस्मात् न सातत्यम् इति । आह, ननु विगुणस्यापि प्रयोगात् न काल आदरणीयः इति । अत्र उच्यते, न कालो गुणः, निमित्तं हि एतत् इत्युक्तम् । तस्मात् अन्येषु कालेषु अविहितत्वात् कृतमप्युक्तम् स्यात् । तस्मात् आश्रित कालस्य यावज्जीवं प्रयोगः इति ।

दर्शनात् काललिङ्गानां कालविधानम् ॥ २६ ॥ (यु०)

लिङ्गं च भवति, अप वा एष स्वर्गात् लोकाच्छिद्यते यो दर्शपूर्णमासयाजी सन् पूर्णमासीममावास्यां वा अतिपातयेत् इति, यदि सर्वस्मिन् काले होमेः, तदा कस्य-

तिपत्ति स्यात् ? तस्मादपि न सततमभ्यास ॥ (६।२।
७ अ०) ॥

—

अग्निहोत्र दीनां मन्त्रावाक्यानां आहाराभिधरणम् ।

तेषामौत्पत्तिकत्वादागमेन प्रवर्त्तित ॥२७॥(सि०)

प्रदोषे अग्निहोत्र होतव्यम्, व्युष्टायां प्रातर इति,
तथा पौर्णमास्यां पौर्णमासेन यजेतामावास्यायामावा
स्येन यजत इति । तत्र सन्देहः, किं सकृत् प्रदोषे होत-
व्यम्, उत प्रदोषे प्रदोषे ? इति, तथा सकृत् व्युष्टाया प्रातः,
उत व्युष्टायां व्युष्टायाम् ? इति, तथा किं सकृत् पौर्ण
मास्याममावास्यायां वा, उत आगते आगते काले ?
इति । किं प्रातम् ? सकृत् कृत्वा कृतार्थं शब्दः, न नियम
पोन पुन्ये ।

इत्येव प्राप्ते ब्रूमः, आगमेन प्रवर्त्तित, आगते आगते
काले प्रयोगः कर्त्तव्य इति । कुतः ? तेषाम् औत्पत्तिक
त्वात् उत्पद्यमानं कर्म कालसंयुक्तमेव उत्पद्यते, तदुक्तं,
निमित्तार्था कालश्रुतय इति, निमित्ते च सप्राप्ते नौमि
त्तिकोऽर्थः कर्त्तव्यो भवति । तस्मात् आगते आगते काले
प्रयोगः कर्त्तव्यः ।

तथा हि लिङ्गदर्शनम् । २८ । (यु०) ।

अथ वा एष स्मर्गात् स्तोत्राच्छिद्यते यो दर्शपूर्णमास
यात्री सन् पौर्णमासीममावास्यां वा अतिपातयेत् इति
आगते आगते काले प्रयोगं दर्शयति ॥ ६।२।८ अ०) ॥

दर्शादौ भेदाद्यावत्तत्रा हीमावत्तत्राधिकरणम् ।

तथान्तः क्रतुप्रयुक्तानि ॥ २६ ॥

भिन्ने जुहोति स्कन्ने जुहोति इति दर्शपूर्णमासयोः
श्रूयते । तत्र सन्देहः, सकृत् भिन्ने स्कन्ने च हुत्वा कृतार्थः,
उत भिन्ने भिन्ने स्कन्ने स्कन्ने च ? इति । तत्र अधिकर-
णातिदेशो यः पूर्वत्र पूर्वः पक्षः स इह पूर्वः, य उत्तरः, स
इह उत्तरः इति, सकृत् कृत्वा कृतार्थः इति पूर्वः पक्षः,
निमित्तत्वात् पुनः प्रयोगः इति उत्तरः ॥ (६ । २।६ अ०) ॥

—

गुर्वनुगमनादीना प्रतिनिमित्तमावत्तत्राधिकरणम् ।

आचाराद्गृह्यमाणेषु तथा स्यात् पुरुषार्थत्वात् । ३०

गुरुरनुगन्तव्योऽभिवादयितव्यश्च, वृद्धवयसि प्रत्युत्प्रेयः
सन्मन्तव्यश्च इति । तत्र सन्देहः, किम् आगते आगते गुरौ
वृद्धवयसि च, यदुक्तं, तत् कर्त्तव्यम्, उत सकृत्कृते कृता-
र्थता ? इति । आचारात् गृह्यमाणेषु तथा स्यात् पुरुषार्थ-
त्वात् इति अधिकरणातिदेशः । तत्र यः पूर्वः पक्षः, स इह
पूर्वः, यः उत्तरः स उत्तरः, सकृत्कृत्वा कृतार्थः इति पूर्वः
पक्षः, निमित्तत्वात् पुनः प्रयोगः इति उत्तरः ॥ (६ । २ ।
१० अ०) ॥

—

अनन्यथापाकरणमब्राह्मणव्यतिरेकानां निमित्ताधिकरणम् ।

ब्राह्मणस्य तु सोमविद्याप्रजसृणवाक्येन
संयोगात् ॥ ३१ ।

इदं यूयते, सोमेन यजेत, गर्भाष्टमेषु ब्राह्मणम् उप-
नयीत, प्रजाम् उत्पादयेत् इति । तत्र सन्देहः, किं नि-
त्यानि एतानि उत अनित्यानि ? इति । किं प्राप्तम् ?
कामसंयोगात् अनित्यानि ।

इति प्राप्ति उच्यते, ब्राह्मणादीनाम् सोमादीनि नित्यानि
इति । कुत ? । ऋणवाक्येन हि संयोगो भवति, जाय-
मानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणवान् जायते यज्ञेन देवेभ्य
ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यः प्रजया पित्र्येभ्य इति, स वै तर्ह्यनुषो
यन्ता यज्वा ब्रह्मचारी प्रजावान् इति, ऋणसस्तयोऽवश-
कर्त्तव्यानां भवति, तस्मात् नित्यानि इति ।

ननु सिद्धमसाधकं, न्याय उच्यताम्, यस्यैतत् श्रोत-
कम् इति । उच्यते, अक्षामसयुक्तानि एषां पृथक् वाक्यानि
भवन्ति, वसन्ते वसन्ते ज्योतिषा यजेत, यावज्जीवम्
अग्निहोत्र जुहोति, यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत ।
तथा विद्यामधीयीत । तथा प्रजा उत्पादयितव्या इति ।
एव नित्यतायाः प्राप्ताया इदं सिद्धं भवति इति ।

अथ वा अयम् अन्योऽर्थः, ब्राह्मणस्य तु सोमविद्या
प्रजसृणवाक्येन संयोगात्, सोमादयो नियता किं ब्राह्म-
णस्यैव, रात्रन्यपेक्षयोः अनियता, उत सर्वेषां नियता ? ।

इति । किं प्राप्तम् ? ब्राह्मणस्यैव नियता न इतरयोः इति ।
कुतः ? । एव श्रूयते, जायमानो ह वै ब्राह्मणः इति,
ब्राह्मणस्य नियमो दृश्यते, न इतरयोः, ब्राह्मणसङ्कीर्तनात् ।
एव प्राप्ते ब्रूमः, सर्वेषां नियमः । कुतः ? अविशेषेण नियम-
विधानं यत्, तत् अकामसंयुक्तं वचनं नियामकं, तत्
अविशिष्टं सर्वेषां, तस्मात् सर्वेषां नियमः इति ।

ननु, जायमानो ह वै ब्राह्मणः इति ब्राह्मणस्य सङ्की-
र्तनम् । उच्यते, भवति अस्मिन् वचने ब्राह्मणसङ्कीर्तनम्,
न तु एतत् नियमस्य विधायकम्, एतैरकामसंयुक्तैर्वचनै-
र्विहितस्य नियमस्य अनुवादोऽयमवदानस्तुत्यर्थः, तस्मात्
न अत्र ब्राह्मणसङ्कीर्तनेन राजन्यस्य वैश्यस्य वा अनियमो
विज्ञायते । ब्राह्मणग्रहणं तु प्रदर्शनार्थं, जायमानो ब्राह्मणो
राजन्यो वैश्यो वा इति, तथा जायमानो जातश्च इति ॥
(६ । २ । ११ अ०) ॥

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृते मीमांसाभाष्ये षष्ठ्या-
ध्यायस्य द्वितीयः पादः ।

षष्ठे अध्याये तृतीयः पादः

अथ नित्यं यथाशक्त्यङ्गानुष्ठानाधिकरणम् ॥

सर्वशक्तौ प्रवृत्तिः स्यात् तथाभूतोपदेशात् ॥ १ ॥

(पू०)

बह्वृचब्राह्मणे श्रूयते, यावज्जीवं अग्निहोत्रं जुहोति,
यावज्जीवं दर्शपूर्णमासाभ्यां यजेत इति । नित्यमग्निहोत्रं

नित्यो च दर्शपूर्णमासौ । तच्च यदेतत् कामश्रवणात् अन्यत्
 च कामश्रवणं द्वितीयं, तत्र सन्देहः, किं यः कात्स्न्येन
 विधिम् उपसंहरन्तुम् गच्छति, तस्यैवाधिकारः, उत विगुण-
 मपि तत् प्रयोज्यम् ? इति । एकादशे कामसंयुक्ते प्रथमे
 श्रवणे चिन्तयिष्यते साङ्गः, इह नित्ये श्रवणे द्वितीये इति ।

किं प्राप्तम् ? सर्वशक्तौ प्रवृत्तिः स्यात् तथाभूतोपदे-
 शात् यः कात्स्न्येन विधिमुपसंहरन्तुम् गच्छति, स एवानु-
 तिष्ठेत्, तथाभूतोपदेशात्, यथाभूतं हि तत् कामसंयुक्त-
 श्रुतं, तथाभूतमेव नित्यमप्युपदिश्यते । तस्मात् सर्वश-
 क्तारेण प्रयोगः कर्तव्यः । दर्शपूर्णमासशब्दस्य साङ्गस्यैव
 वाचकः । कथं ? । पौर्णमास्याममावास्याया च साङ्ग-
 विधीयते, यच्च पौर्णमास्यां विहितं, सा च पौषमासी ।
 यदमावास्यायां विहितं, सा च अमावास्या इति, साङ्ग-
 ममावास्यायां विहितं, पौर्णमास्यां च, तस्मात् साङ्गः दर्श-
 पूर्णमासशब्देन उच्यते इति जैमिनिर्मन्यते स्म ॥

अपि वाऽप्येकदेशे स्यात् प्रधाने ह्यर्थनिवृत्तिर्गुण-
 मात्रमितरत्तदर्थत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । अप्येकदेशेऽङ्गानाम्
 स्यात् एव प्रयोगः, यतः साङ्गस्यापि अनङ्गस्यापि प्रयुज्य-
 मामस्य प्रधानात् एव अयमर्थो निष्पद्यते, गुणमात्रं सर्व-
 ङ्गप्रयोगेण भवति । को गुणः ? । साङ्गात् स्वर्गाभिनि-
 वृत्तिः, प्रवानमात्रादिदमन्यत् फलम् । तस्मात् सप्तस्वर्गप्राप्तार्थं
 संपूर्णाङ्गं करिष्यामि इति आरब्धः, यदि कानिचित्

अङ्गानि न शक्नोति कर्तुम्, तथापि अस्मात् एकदेशाङ्ग-
गुणयुक्तात् प्रधानात् फलं भविष्यति । तस्मात् प्रधानमात्रस्य
प्रयोगमाह, न अङ्गानाम्, दर्शपूर्णमासशब्दकः अग्निहोत्र-
शब्दकश्च प्रधानपदार्थोऽन्यानि अङ्गानि तदर्थानीति ।

तदकर्मणि च दोषस्तस्मात् ततो विशेषः स्यात्

प्रधानेनाभिसम्बन्धात् ॥ ३ ॥ (१ यु०) ॥

प्रधानातिक्रमे दोषः श्रूयते, अप वा एष स्वर्गात्तोका-
च्छिद्यते यो दर्शपूर्णमासयाजी सन् पौर्णमासीममावास्यां
वाऽतिपातयेत् इति प्रधानातिक्रमे दोषं ब्रुवन् तस्य
नित्यतां दर्शयति ॥

कर्माभेदं तु जैमिनिः प्रयोगवचनैकत्वात् सर्वेषा-
मुपदेशः स्यादिति ॥ ४ ॥ आ०) ॥

यदुक्तं, नास्ति भेदः, इमानि अङ्गानि, इमानि प्रधा-
नानि इति, प्रयोगवचनैकत्वात् इति जैमिनिः आह स,
सर्वेषाम् उपदेशकः, पौर्णमास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमा
वास्यायाममावास्याया यजेत इति ।

अर्थस्य व्यपवर्गित्वादेकस्यापि प्रयोगे स्यात् यथा
क्रत्वन्तरेषु ॥ ५ ॥ (आ० नि०) ॥

एकाङ्गप्रयोगेऽपि स्यात् विगुणादपि फलमित्यर्थः ।
कुतः ? अर्थस्य व्यपवर्गित्वात्, व्यपवृत्तमङ्गीभ्यः प्रधानम्,

अग्निहोत्रसप्तकात् दर्शपूर्णमाससंज्ञकाच्च फलमिदं भवति ।
तच्च कर्त्तव्यतया उपदिश्यते । यत् पौर्णमास्याम् उपदिष्ट,
सा पौर्णमासी, यदमावास्यायां सा अमावास्या, यदान्ते-
योऽष्टाकपातोऽमावास्यायां पौष्णमास्या चाष्टुतो भवति
इति । तस्मात् अग्नये पुरोडाश, अग्नीषोमाभ्या च, प्राज्य
चाम्नीषोमादिभ्यः पौर्णमास्याम् । आग्नेयसान्ध्यायादी
नाममावास्यायाम् ।

यदुक्तं, पौर्णमास्यां पौर्णमास्या यजेत, अमावास्या
याममावास्याया यजेत इति साङ्गस्य विधानात् साङ्गं दर्शं
पूर्णमाससंज्ञेनाभिधीयते इति, नैतदेवं, सिद्धे हि दर्शस्य
पौर्णमासार्थे च साङ्गं फले विधीयते । तस्मात् न साङ्ग-
मग्निहोत्रपदवार्थं दर्शपौर्णमासपदवाच्यम् । यच्च अग्नि-
होत्रं तत् इह चोच्यते कर्त्तव्यतया, यो च दर्शपूर्णमासौ ।
तस्मात् विगुणमपि कर्त्तव्यमेव अग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ
च । यथा कृत्वस्तरिपु प्रकृतिविकृतिषु परस्य धर्मा परस्य न
भवन्ति, एवं न कामसंयुक्तस्य धर्मा नित्यस्य भवितु
मर्हन्ति ।

विध्यपराधे च दर्शनात् समाप्ति ॥ ६ ॥ (२ यु०) ॥

विध्यपराधेषु च समाप्तिं दर्शयति, तदेव यादृकं तादृक्
ज्ञातव्यम् इति विगुणस्य समाप्तिं दर्शयति ।

प्रायश्चित्तविधानाच्च ॥ ७ ॥ (३ यु०) ॥

विध्यपराधे च प्रायश्चित्तानि विधीयन्ते निमित्ते
काम्याद्भूतानि, यथा, निम्ने क्षुहोति इति । विगुणे

निष्फलं सति कस्याहभूते. प्रयोजनं स्यात् २ तस्मात् विगुणानामपि प्रयोगः कर्त्तव्यः इति । (३।३।१ अ०) ।

अहो ० ये काम्ये निर्वपेत् प्रजाकामः ।

काम्येषु चैवमर्थित्वात् ॥ ८ ॥ (पृ०) ॥

ऐन्द्राग्नमेकादगऋपालं निर्वपेत् प्रजाकामः, सौम्यं चरुं निर्वपेत् ब्रह्मवर्चसकामः, पैत्यद्विषीं साङ्ग्याहायणीं निर्वपेत् ग्रामकामः इत्येवमादिषु सन्देहः, किं विगुणमपि फलवत्, उत अविगुणमेव फलवत् १ इति । किं प्राप्तम् २ काम्येषु चैव स्यात्, विगुणमपि फलवत् इति । कुतः ३ । अर्थित्वात्, यदि विगुणमपि फलवत् एव अर्थिमात्रमधिकृतं भविष्यति, अन्यथा सामान्यशब्दाऽन्तरेण विशेष, विशेषेऽवस्थापितो भविष्यति । असमर्थत्वान्नाधिक्रियते इति चेत् । साह न समर्थं कर्तुम, प्रधानमात्रं तु शक्नोति, प्रधानमात्रे अधिकरिष्यति ।

असंयोगात् नैवं स्यात् विधेः शब्दप्रमाण-

त्वात् ॥ ९ ॥ (सि०) ॥

तुल्यत्वात् पक्षो विपरिवर्त्तते, नैव स्यात्, यदुक्तं विगुणमपि फलवत् इति, असंयोगात् प्रधानमात्रस्य फलेन साक्षात् हि फलं श्रूयते प्रधानात्, न केवलात्, तेन यद्यपि केवलम् उच्यते, तथापि न एवञ्जातीयकम् तत् कुर्थात्, न केवलस्य फलेन संयोगः इति, शब्दप्रमाणकश्च

अयमघो विधीयते, गण्डय मात्रात् फलमात्र इति
 वक्ष्याम । तस्मात् न विगुण कर्म फलं द्यम् एवमातोय
 कम् इति ।

अकस्मिन्नि चाप्रत्ययायात् ॥ १० ॥ (यु०) ॥

न च अत्र प्रधानमात्रस्य अकस्मिन्नि प्रत्यया उच्यते,
 यथा अग्नेर्पूर्वमासयो । तस्मात् अपि न विगुणमेयनचणकं
 कर्म प्रयाज्यम् इति । (१ श्र२ अ०) ।



इत्यनदापि अकस्मिन्निपरिचयः ।

क्रियाणामाश्रितत्वात् द्रव्यान्तरे विभाग
 स्यात् ॥ ११ ॥ (पृ०) ॥

दग्धपूर्णमासयाग पुरोडागेन उक्त, स च पुनः प्राणा
 वीहिमय फलं द्यम् इति श्रूयते । तत्र एतत् चिन्तयन्, यदि
 नीवारासयेन पुरोडागेन याग क्रियेत, किं स एव याग
 स्यात्, उत अन्य ? इति । किं प्राणम् ? द्रव्यान्तरे
 विभाग स्यात्, अन्यो याग । कुत ? । आश्रितत्वात्
 आययभिदाहि गम्यते विशेष, अयमन्यो नीवारासयो
 वीह्यासयात् इति, आययभिदस्तावत् विस्मृत एव, तस्मिन्नात्
 रूपमपि भिन्न गम्यते । तस्मात् अन्यो यागो द्रव्यान्तर
 इति ।

अपि वाऽव्यतिरेकाद्रूपशब्दाविभागाच्च गोत्ववदैक-
कर्म्यं स्यान्नामधेयं च सत्ववत् ॥ १२ ॥ (सि०) ॥

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । ऐककर्म्यं स्यात् द्रव्या-
न्तरेऽपि, यदा क्रिया भवति चलनं पतनं वा, तदापि
तावान् एव सोऽर्थः, न च कश्चित् तत्र व्यतिरिक्तो विशेषो
हीनो वा, खल्वप्यन्यदेव रूप, न च शब्दान्तरं वाचकम् ।

ननु आश्रयभेदो विस्पष्टः । उच्यते, भिन्नमेव वयमाश्रय
प्रतिजानीमहे, न तु तद्भेदादाश्रितस्य भेदः, अन्यत्वात्, न
हि, स्रजि वामसि वा भिन्ने तद्भेदात् पुरुषभेदो गम्यते ।
सोऽपि तस्य आत्मा भिन्नः इति चेत् । नैतदेव, विशेष-
मुपलभमानैरेव शक्यं वक्तुम्, न च, अस्य विशेष उप-
लभ्यते ।

ननु अयमेव विशेषो यत्, एकोऽपि विनष्टः एकोऽपि
वर्तते । न विनष्टः इति यदुच्यते, तन्न, प्रागस्य उप-
लम्भनात्, सत्त्वे प्रमाणं नास्ति, तस्मात् विनष्टः । न च,
प्रत्यभिज्ञायते तद्द्रव्यातिरिक्तः, भेदानुपलम्भात् । कथ-
न्तर्हि चलति इति प्रत्ययः इति ? चेत् । उच्यते, देशान्तरे
सम्प्रतिपत्तिदर्शनात्, तत् देशान्तरं गच्छत् आगच्छच्च
चलति इत्युच्यते, तत्र गन्तापि प्रत्यक्षः, देशान्तरमपि, तेन
गतः इति च उच्यते, आगतः इति च उच्यते । सत्यं,
विनष्टादविनष्टोऽन्यः, योऽपि तु असावन्यः, सोऽपि यजति-
शब्दवाच्य एव, यजतिसामान्यं न भिद्यते, न च शब्देन न
उच्यते । तस्मात् योऽपि नीवारैर्यागं कुर्यात्, तेनापि

चोदितमेव कृत, चोदित च कुर्वत ईप्सितं भवति, न
अपूर्वकृतम् । नामधेयं च दर्शयति दर्शं, इति वा पूर्यमान
इति वा अस्यैव सामान्यस्य, यथा सत्त्वेषु सामान्यस्य,
नामधेय, न व्यक्तीनाम् । किं प्रयोजनं चिन्ताया ?
उत्तरिणाधिकरणेनेतत् विचार्यते । (६।३।३ अ०) ।

✻

नित्यकृतवीऽनित्यप्रत्यक्षकृतवत् इत्यापचारे प्रतिनिधिना समापनाधिकरणम् ।

श्रुतिप्रमाणत्वाच्छ्रुताभावे नागमोऽन्यस्याशिष्ट
त्वात् ॥ १३ ॥ (पू०) ॥

अग्निहोत्रादीनि नित्यानि कर्माणि उदाहरणम् ।
तेषु श्रुतद्रव्यापचारे भवति सन्देहः, किं प्रतिनिधिम् उपा-
दाय प्रयोगः कर्तव्यः, उत तदन्तं कर्म उत्सृष्टव्यम् ?
इति । किं प्राप्तम् ? शिष्टस्य अभावे न आगमोऽन्यस्य
तदन्तमेव उत्सृष्टव्यम् । कुत ? अशिष्टत्वात्, यत्
ग्रीह्यवगुणकं श्रुतं फलवत्, तत् नीत्यागुणकं क्रियमाणम्
अफलकं भवति, तस्मात् तदन्तमेव उत्सृष्टव्यम् इति ।

कचिद्विधानाच्च ॥ १४ ॥ (यु०) ॥

कचित् विधीयते, यदि सोमं न विन्देत् पूतीकान्-
भियुषुयात् इति, यदि च प्रतिनिधिम् उपादाय प्रयोगः
कर्तव्यः स्यात्, न विधीयेत । विधीयते तु, तस्मात् यच्च
न विधीयते, न तत्र प्रतिनिधि इति ।

आगमो वा चोदनार्थाविशेषात् ॥ १५ ॥ (सि०) ॥

आगमो वा प्रतिनिधेयस्य द्रव्यस्य । कुतः ? । चोद-
नार्थाविशेषात्, यज्ञतिचोदनाचोदितो हि अर्थो न
विशिष्यते व्रीहिभिर्नीवारैर्वा क्रियमाणः, यागश्च अवश्य-
कर्त्तव्यो नित्येषु अनित्येषु च प्रारब्धेषु ।

नियमार्थः क्वचिद्विधिः ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

अथ यदुक्तं, क्वचित् विधानात् इति । उच्यते, निय-
मार्थः क्वचित् विधिः, सोमाभावे बहुषु सदृशेषु प्राप्तेषु
नियमः क्रियते, पूतीका एवाभिषोतश्चा इति । तस्मात्
प्रतिनिविम् उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः इति ।

तन्नित्यं तच्चिकीर्षा हि ॥ १७ ॥ (आ० नि०) ॥

कथम् पुनरिदम् अवगम्यते, नियमार्थमेव तद्वचनम् ?
इति । उच्यते, यतः प्राप्ताः पूतीकाः । कथं च ते प्राप्ताः ? ।
तच्चिकीर्षा हि, तत्र सादृश्यचिकीर्षा इत्येतत् वक्ष्यामः,
तच्चिकीर्षया च प्राप्ताः पूतीकाः । तस्मात् तन्नित्यं, वचन-
मेतत् नियमाय नित्यम् इति गम्यते । (६।३।४ अ०) ।

देवतासन्धक्रियाणामपचारे प्रतिनिध्यभावाधिकरणम् ॥

न देवताग्निशब्दक्रियमन्यायसयोगात् ॥ १८ ॥

(सि०)

देवता आग्नेयोऽष्टाकपालः, इत्येवमाद्याः अग्निः, यत्
आहवनीये जुह्वति तेन सोऽस्य अभीष्टः प्रीतो भवति

इति । यद्देो मन्त्रं वर्ध्नि देवसदनं दामि इत्येवमादि,
 क्रिया समिधो यजति, तनूनपातं यजति इत्येवमाद्या ।
 तत्र सन्देहः, देवताग्निगण्ड क्रियाणाम् अपचारे प्रति
 निधि उपादेयः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? पूर्वाधि-
 करणन्यायेन प्रतिनिधायान्यत्, प्रयोगः कर्त्तव्य इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, न देवताग्निगण्ड क्रियाणाम् अपचार
 प्रतिनिधिना भवितव्यम् इति । कुत ? । अन्यार्थसंयोगात्,
 प्रतिनिधीयमानम् अन्यत् एतेभ्यः, अन्यच्च तेषामर्थं न
 गच्छुयात् कर्तुम् । कथं तेषाम् अर्थं ? । देवता तावदुद्देशेन
 अर्थं साधयति, अग्निम् उद्दिश्य, अष्टाकपालं पौर्णमास्या-
 ममात्रास्यायां च त्यजत । यद्य अन्येषु हविषु विहितं, न
 ततो दर्गपूर्यमासो भवतः, तत्र अन्या उद्दिश्यमाना न
 श्रुताया उद्दिश्याया अथ कुर्यात्, न हि अन्यस्याम् उद्दिश्य
 मानायां दर्गपूर्यमासो भवतः । तस्मात् न देवता प्रति
 निधीयते ।

तथा, यत् आहवनीये जुहति इत्याहवनीयापचारे न
 अन्याऽग्निं प्रतिनिधातव्यं, अन्यत् वा कथम् इति । कुत ?
 अन्यार्थसंयोगात्, प्रतिनिधीयमानम् आहवनीयकार्यं न
 वर्त्तत । कथम् ? । अदृष्टम् आहवनीयस्य कार्यम्, आहव-
 नीयस्य उपरि त्यज्यमाने यत् भवति, न तत् अन्यस्य
 उपरि । न हि, यजतिगण्डेन सामर्थ्यात् तत् गृह्यते,
 यस्यापि त्यज्यते, न हि, उपरित्यज्यमानस्य देयं किञ्चित्
 उपकराति इति । तस्मात् न अग्नेः प्रतिनिधिः ।

तथा, मन्त्रापचारे न अन्यो मन्त्रः प्रतिनिधीयते, मन्त्रस्य हि एतत् प्रयोजनम्, यत्, स्मरयति क्रियां साधनं वा, अस्मति स्मरणे न क्रिया सवर्त्तते, तत् अपचरिते मन्त्रे यदि तस्यार्थे अन्यं शब्दम् उच्चारयति पूर्वं प्रतीतेऽर्थे शब्दम् उच्चारयन्, न शब्देनार्थं प्रतीयात् । अथ प्रतीतमपि पुनः प्रतिनिविशब्दोच्चारणेन प्रतीयात् शब्दात् प्रतीतिं कुर्यात्, एवञ्च प्रतिनिविशब्दोच्चारणानुरोधोऽनर्थकः स्यात् । न हि शब्देन प्रत्यापयितव्यम् इति किञ्चित् प्रमाणमस्ति, यत् अस्ति, तत् विशेषेणैवानेन शब्देन वहिरादिना इत्येवं, तदभावे शब्दान्तरानुरोधोऽनर्थकः स्यात् । तस्मात् न शब्दस्य प्रतिनिधिः ।

क्रियापचारे न क्रियान्तरम्, अन्यार्थसंयोगात्, समिदु-यजिमन्तौ दर्शपूर्णमासौ कर्त्तव्यौ, तौ अन्यस्यां क्रियमाणायां न तद्वन्तौ भवतः । तस्मात् क्रियायां न प्रतिनिविः इति ।

देवतायां च तदर्थत्वात् ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

देवतायाम् अपरो विशेषः, येन न प्रतिनिधीयते, देवता नाम, यदर्थं किञ्चित् चोद्यते, सा । अन्या तस्याः स्थाने प्रतिनिधीयमाना न देवता स्यात्, चोदिता हि देवता भवति, न अचोदिता, सम्बन्धिशब्दश्च एषः, या यदर्थं चोद्यते, सा तस्यैव देवता, न अन्यस्य । देवता इति सम्बन्धिशब्दो न जातिशब्दः । तस्मादपि न देवतायाः प्रतिनिधिः इति । (६ । ३ । ५ अ०) ।

प्रतिविशद्वयस्य प्रतिनिधित्वाभावाधिकरणम् ।

प्रतिपिब चाविशेषेण हि तच्छ्रुति ॥ २० ॥

अथ यत् प्रतिपिबम्, अयश्चिया ये वरका कोद्ववा, अयश्चिया ये मापा, इति, किं तत् श्रुतद्रव्यापचारे प्रतिनिधातव्यम्, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधेयम् इति, आगमो वा चोदनार्थाविशेषात् (६ । ३ । १५ सू०) इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, प्रतिपिब च न प्रतिनिधातव्यम् इति, अविशेषेण हि एतत् न्यते, न यच्चाह मापा वरका कोद्ववाय इति, यत्प्रसम्बन्ध एषां प्रतिपिब्यते । नैते यच्चाह्मभावं नैतव्या इति, प्रतिनिधीयमानाय अह्मभावं नीता स्युः । तस्मात् न एते प्रतिनिधातव्या इति । (६ । ३ । ६ प०) ।

—

स्वामिन प्रतिनिध्यभावाधिकरणम् ।

तथा स्वामिन फलसमवायात् फलस्य कर्मयोगित्वात् ॥ २१ ॥

अग्निहोत्रादीनि कर्माणि उदाहरणम् । तेषु स्वामिनि अपचरति सन्देहः, किम् अन्य प्रतिनिधातव्यो न ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिधातव्य इति । कुत ? । आगमो वा चोदनार्थाविशेषात् इति । एषं प्राप्ते ब्रूम, तथा स्वामिन स्यात् । कोऽर्थः ? । न प्रतिनिधिः । कुत ? । फलसमवा-

यात्, योऽर्थी स्वत्यागेन ऋत्विजः परिक्रीणीते, यश्च स्व
प्रदेयं त्यजति, स स्वामी । यदि स प्रतिनिधीयते, स्वामिना
यत् कर्त्तव्यं, तत् सर्वं कुर्यात्, तत् सर्वं कुर्वन्, स्वाम्येव
स्यात्, न प्रतिनिधिः, स एव हि फलेन सम्बध्यते । य
उत्सर्गं करोति, स फलवान् भवति, तदुक्तं, शास्त्रफल
प्रयोक्तारि (३ । ७ । १८ सू०) इति । तस्मात् न स्वामिनः
प्रतिनिधिः इति । (६ । ३ । ७ अ०) ।

—:०:—

सर्वे कस्यचित् स्वामिनोऽपचारे प्रतिनिध्यादानाधिकरणम् ॥ (सन्न्याय) ॥

बहूनां तु प्रवृत्तेऽन्यमागमयेदवैगुण्यात् ॥ २२ ॥

सत्राणि उदाहरणं, सप्तदशावराः सत्रमासीरन् इति,
तेषु कस्मिंश्चित् स्वामिनि अपचरति सन्देहः, किं तत्र
अन्यः प्रतिनिधातव्यः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ? न
स्वामिनः प्रतिनिधिः इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, बहूनां
यजमानानां प्रवृत्ते कर्मणि, अपचरिते कस्मिंश्चित् स्वामिनि
अन्यमागमयेत् । कुतः ? । एवम् अवैगुण्यं भवति इति,
स्वामिगता सप्तदशादिसङ्ख्या तत्र अङ्ग, तथा विना कर्म
विगुणं, तत्सम्पादनाय अन्यः आगमयितव्यः ।

ननु स्वामिगता सङ्ख्या, न तु आगम्यमानः स्वामी
इति वक्ष्यामः । तेन अशक्यैव सा सङ्ख्या उपादातुम् इति ।
उच्यते, स्वामिगता न हि भविष्यति, न हि सा शक्या
कर्त्तुम् इति । इदं तु शक्यं कर्त्तुम्, ये स्वामिनां पदार्थाः,

ते इह सप्तदशावरै कर्त्तव्या इयेतत् उपपादित भवि
ष्यति । तस्मात् प्रतिनिधातव्यं तच्च इति ॥ (६।१।८ अ०) ।

—•—

सचे प्रतिनिधितस्मात्सामिनाभिरवम् ।

सः स्वामी स्यात् तत्संयोगात् ॥ २३ ॥ (पू०) ॥

तस्मिन् भाग्यमाने इदानीं सन्देहः, किम् असौ
स्वामी, उत कर्मकरः ? इति । किं प्राप्तम् ? स स्वामी
स्यात् । कस्मात् ? । तत्संयोगात्, तेन स्वामित्वेन सं-
योगः, यो हि असौ आनीयते, स स्वामी क्रियते, स्वामिनि
अपचरिते अन्यो यदि स्वामी क्रियते, ततः स प्रतिनिधि
कृतो भवति । तस्मात् स्वामी इति ।

कर्मकरो वा भृतत्वात् ॥ २४ ॥ (सि०) ॥

कर्मकरो वा स स्यात् । कुत ? । भृतत्वात्, भृतो हि
असौ ते शिष्टे स्वामिभिः प्रयुक्तः, परिक्रीयमाणो न स्वामी
भवति, यः फलं प्राप्नोति, स स्वामी, यः परस्म्योपकारे
वर्त्तते, स कर्मकरः, नैव असौ फलं प्राप्नोति । कुत ? ।
यो हि आरभ्य परिसमापयति, स फलवान्, एष हि
आख्यातार्थः, स हि उपक्रमप्रभृति अपवर्गपर्यन्तम् आह ।
ननु तेऽपि तत्र विगुणं कुर्वन्ति, सप्तदशानां स्वामिनाम्
भावात्, तस्मात् तेऽपि न स्वामिनः, नो चेत् स्वामिनः,
न फलं प्राप्नुवन्ति । उच्यते, न सप्तदशावरा फलसमवाये

भवेयुः इति श्रूयते, न सङ्ख्या फलपरिग्रहे गुणभूता ।
किन्तिर्हि ? पदार्थेषु, सप्तदशावरैर्याजमानाः पदार्थाः
कर्त्तव्याः इति, ते च प्रतिनिहितेन क्रियन्ते, अफलत्वेऽपि
च सत्यं सङ्कल्पं कर्तुम् अन्यमानयन्ति । आनीयमानस्य च
न तेन प्रयोजनम् ।

तस्मिंश्च फलदर्शनात् ॥ २५ ॥ (यु०) ॥

तस्मिंश्च दिष्टां गतिं गते फलं दर्शयति, यो दीक्षित-
तानां प्रमीयेत अपि तस्य फलम् इति । तस्मात् कर्मकरः
इति । (६ । ३ । ८ अ०) ।



सर्वे प्रतिनिहितस्य यजमानधर्मग्राहित्वाधिकरणम् ॥

स तद्धर्मा स्यात् कर्मसंयोगात् ॥ २६ ॥

बहूनां कस्मिंश्चित् अपचरिते प्रतिनिधेयोऽन्यः इत्येतत्
समधिगतम् । इदम् इदानीं तत्र सन्दिग्धं, किम् असौ
स्वामिधर्मा स्यात्, उत ऋत्विग्धर्मा ? । किं प्राप्तम् ?
ऋत्विग्धर्मा । कुतः ? । परार्थं हि स यजति, यश्च परार्थं
यजति, स ऋत्विक् इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, स तद्धर्मा
स्यात् स्वामिधर्मा, तस्य हि कार्यं श्रूयते, यश्च यस्य कार्यम्
अधितिष्ठति, स तद्धर्मैः सम्बध्यते, यथा स्रुग्धर्मैः स्वधि-
तिरिति ॥ (६ । ३ । १० अ०) ॥



युतस्यापचारे तत्सदृशस्यैव प्रतिनिधित्राधिचरणम् ।

सामान्यं तच्चिकीर्षां हि ॥ २० ॥

युते द्रव्ये अपचरति प्रतिनिधिम् उपादाय प्रयोक्तव्यम्
इति स्थितम् । तत्र सन्देहः, किं यत्किञ्चित् द्रव्य उपादाय
प्रयोगः कर्तव्यः, उत सदृशम् ? इति । किं प्राप्तम् ।
यत्किञ्चित् उपादाय इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, सामान्यं यत्र
गृह्यते, तत् उपादातस्य सदृशम् इति । कुत ? सर्वे हि
आकृतियधना शब्दा, आकृतियः यद्यपि अङ्गभावेन
यूयते, तथापि न साक्षात् तस्या क्रियां प्रत्यङ्गभावात् ।
यत्तु क्रियासाधनं द्रव्यमर्थादङ्गभूतं प्राप्तं तत् परिच्छिन्दती
क्रियायां अङ्गभावं याति, व्यक्तेय आकृत्या विधेया परि-
च्छिद्यन्ते, ते विधेया अङ्गभूता, अथ तस्यां आकृतावप-
चरितायाम् अर्थप्राप्तं द्रव्यं गृहीतव्यमेव, यस्मिन् सदृशे
गृह्यमाणे तेषां विधेयाणां केचित् संगृहीता भवन्ति, स
तत्र साभीक्ष्ण्येण इति, तत्सदृशं द्रव्यम् उपादातव्यं
भवति । तस्मात् गृहीतव्याम् अपचारे नीवारा प्रतिनिधया
इति । (६ । २ । ११ अ०) ।

—

द्रव्यापचारे वैकल्पिकद्रव्यान्तरानुपादानाधिचरणम् ।

निर्देशात्तु विकल्पे यत्प्रवृत्तम् ॥ २८ ॥ (सि०)

अस्ति ज्योतिष्टोमे पशुः अग्निषोमीयः यो दीक्षिता
यत् अग्नीषोमीयः पशुमाहभते इति । तत्र यूयते, आदिरि

पशुं बध्नाति पालाशे बध्नाति रौहितके बध्नाति इति ।
तत्र कदाचित् खदिरगुणके प्रयोगे आरब्धे खदिरो विनष्टः,
तत्र सन्देहः, किं वैकल्पिकस्य उपादानम् उत खदिरसदृ-
शस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? वैकल्पिकस्य इति । कुतः ? ।
स हि श्रुतः, खदिरसदृशो न श्रूयते, तस्मात् वैकल्पिकस्य
उपादानम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, विकल्पे यत् प्रवृत्तं, तत्सदृशम् उपा-
देयं, यत् प्रवृत्तं यस्मिन् प्रयोगे, तत् निर्दिष्टं, तत् अङ्ग-
भूतं, वैकल्पिकम् अनङ्गम् । आश्रितखदिरे प्रयोगे पला-
शरौहितकावनङ्गभूतौ, तौ न शक्येते यदा खदिरः, तदा
एव कर्तुम्, अशक्यं च अश्रुतम् । तस्मात् आश्रितखदिरे
प्रयोगे इतरौ न उपादेयौ, अनङ्गभूतत्वात् । खदिरस्य
सदृशम् अन्वेषितव्यम् इति ।

अशब्दमिति चेत् ॥ २९ ॥ (आ०) ॥

इति चेत् पश्यसि, खदिरसदृशम् उपादेयम् इति,
अशब्दमेवं कृतं भवति । तस्मात् शब्दवत्त्वात् वैकल्पिकम्
उपादेयम् ।

नानङ्गत्वात् ॥ ३० ॥ (आ० नि०) ॥

नैतदेवम्, अनङ्गं तस्मिन् प्रयोगे वैकल्पिकं, आश्रित-
खदिरो हि स प्रयोगो, यो निर्दिष्टः, तस्य निर्देशात्
इतरावश्रुतौ । ननु निर्देशाभावेऽङ्गभावविरोधः, तेन श्रुतौ
इति । किम् अतः ? । यद्येवम्, यदा उपात्तस्य अभावः,
तदा अवणम् । नैतदेवं, नैमित्तिकं हि तथा प्रतिज्ञायेत,

सति वचने निमित्ते, असति खदिरे इमरो शुतो इति ।
 तत्र को दोषः ? । स एव अपेक्षितोऽनपेक्षितय इति
 विरोधो भवेत्, सस्काराय खदिरे कर्त्तव्या, खदिरसदृशे
 तद्वद्बुद्ध्या गृह्यमाणे श्रुतबुद्ध्या कृता भवन्ति, वेदम्पिन्नेन
 तु श्रुतेन असम्बद्धा । तस्मात् उपात्तसदृशो याद्य इति ।
 (६।१।१२ अ०) ।

पूतिष्य सोमप्रतिनिधित्वाधिकरणम् ।

वचनाच्चान्याय्यमभावे तत्सामान्येन प्रतिनिधिर
 भावादितरस्य ॥ ३१ ॥

इदमामनन्ति, यदि न सोमं विन्देत् पूतीकानभिपु-
 ण्यात् इति । तत्र सन्देहः, किम् अयमभावे निमित्ते
 विधिः, उत प्रतिनिधिनियमः ? इति । किं प्राप्तम् ?
 अभावे विधि इति । कुत ? । विधानात्, न हि प्रति
 निधिर्विधीयते, साध्यसिद्धये साधन स्वयमेवोपादीयते, इदं
 तु विधीयते, तत् कल्पान्तरपक्षे अर्थवत् भवति । तस्मात्
 न प्रतिनिधिः ।

इत्येवं प्राप्ते ब्रूमः, प्रतिनिधिः स्यात् । कुत ? ।
 विनष्टे हि साधने साध्यसिद्धयर्थं साधनान्तरम् उपादीयते,
 श्रुतस्य अभावात् । ननु अन्याया पूतीका, अन्यत्र
 सदृशान्तरमस्ति इति । तदुच्यते, वचनात्, सदृशे प्राप्ते,
 बहुषु वा असदृशेषु पूतीका अल्पसदृशा निवस्यन्ते ।
 कथम् ? । तत्रि प्रक्रान्तं कर्म अवश्यं कर्त्तव्यं, तस्याम्

अवस्थायाम् अन्तरेणैव वचनं प्रतिनिधेयं द्रव्यान्तरं प्राप्त-
मेव, प्राप्ते वचनं न विधिः इति गम्यते । प्राप्तस्य अनुवादो
भवितुमर्हति । किमर्थम् अनुवादः ? इति चेत् । उच्यते,
अल्पसादृश्यम् अप्राप्तं, तद्विधानार्थम् अनुवादः । प्रयोजनं
पक्षोक्तं प्रतिनिधिपक्षे सोमसदृशस्य उपादानं पूतीकवि-
नाशे, द्रव्यान्तरविधौ पूतीकसदृशम् उपादेयम् । (६।३।
१३ अ०) ।

प्रतिनियपचारे उपात्तद्रव्यसदृशस्य पुन प्रतिनिधित्वाधिकरणम् ।

न प्रतिनिधौ समत्वात् ॥ ३२ ॥

इदं विचार्यते, श्रुते द्रव्ये उपात्ते अपचरिते प्रति-
निधिम् उपादाय प्रयोगः प्राप्तः, यदा सोऽपि विनष्टः
प्रतिनिहितः, तदा किं प्रतिनिधिसदृशम् उपादेयम्, उत
उपात्तस्य विनष्टस्य ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रतिनिहिते
विनष्टे तत्सदृशम् उपादेयं पूर्वेण न्यायेन । एवं प्राप्ते ब्रूमः,
प्रतिनिधौ न स्यात् प्रतिनिधिः इति । 'कुतः ? । समत्वात्,
यथैव असौ पूर्वः प्रतिनिहितः श्रुतचिकीर्षया, न प्रति-
निधिचिकीर्षया । एवम् अयमपि श्रुतचिकीर्षया, न प्रति-
निधिचिकीर्षया । तस्मात् न प्रतिनिधिसदृशम् उपादेयम्
उपात्तनष्टस्य एव सदृशोऽन्वेषितव्यः इति । (६।३।
१४ अ०) ।

श्रुतस्यापि प्रतिनिधिरपचारी उपात्तसद्वयस्य पुन प्रतिनिधिभाधिकरणम् ।

स्यात् श्रुतिलक्षणे नियतत्वात् ॥ ३३ ॥ (पू०) ॥

अथ श्रुतिलक्षणे कथं ? यथा, यदि सोमं न विन्देत् पूतीकान् अभिपुण्यात् इति, पूतीक्षेपु विनष्टेषु पूतीकसद्वयम् उपादेयम् चत सोमसद्वयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? स्यात् श्रुतिलक्षणे प्रतिनिधौ प्रतिनिधिसद्वयस्य उपादानं कर्षण्यम्, सोमाभावे पूतीकव्यक्तयो विहिता, स चायं श्रुतः सोमाभावः । तस्मात् पूतीकव्यक्तय उपादेया इति ।

न, तदीया हि ॥ ३४ ॥ (सि०) ॥

नैतदेवं, न हि पूतीकव्यक्तीनामीया, पूतीक्षेपु यत् सोमसाद्वय, तन्नियम्यते, तथा हि पूतीकविधानं दृष्टार्थम्, असद्वयविधानेऽदृष्ट कल्प्येत । अतो यस्मिन् तत् अपूतीकसद्वयेऽपि द्रव्ये भवति तत् गृहीतव्यं न पूतीकसाद्वयमाद्रियेत इति । (६।३।१५ अ०) ।

—•—

सुष्मापचारी तत्प्राप्तो तर्कबोधादाभाधिकरणम् ।

मुख्याधिगमे मुख्यमागमो हि तदभावात् ॥ ३५ ॥

अथ यत्र विनष्टे श्रुते प्रतिनिधिम् उपादातुम् प्रस्थितो मुख्यमेव उपसृज्यते, तत्र किं प्रतिनिधिमेव उपाददीत चत तमेव मुख्यम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? प्रतिनिधि उपादातव्य इति, एवमुपस्थितवानसौ प्रतिनिधिम् उपाद-

दान एव सत्यसङ्कल्पो भवति । तस्मात् प्रतिनिधातव्यम्
इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, सुख्याधिगमे तमेव उपाददीत ।
अभावे हि श्रुतस्य, अनुकल्पः प्रतिनिधिः, श्रुते हि सकलाः
व्यक्तयः, प्रतिनिधौ विकलाः । अथ यदुक्तं, सङ्कल्पभेददोषः
इति, श्रुतेषु असौ शिष्टविगर्हणायां वा । (६।३।१६
अ०) ।

—

प्रतिनिधिना प्रारब्धे कर्मणि श्रुतद्रव्यजाभेऽपि प्रतिनिधिनैव समापनाधिकरणम् ॥

प्रवृत्तेऽपीति चेत् ॥ ३६ ॥ (पू०) ॥

अथ अग्निहोत्रादिषु कर्मसु श्रुतद्रव्यापचारे प्रतिनिधौ
उपात्ते कृतेषु केषुचित् संस्कारेषु यदि तदेव श्रुतम् उप-
लभ्येत, किं श्रुतम् उपादीयेत उत तेनैव प्रतिनिहितेन
समापयितव्यम् ? इति । किं प्राप्तम् । श्रुतम् उपादीयेत
प्रवृत्तेऽपि, तदुक्तम्, आगमो हि तदभावात् इति । तस्मात्
न प्रतिनिधातव्यम् इति ।

नानर्थकत्वात् ॥ ३७ ॥ (सि०) ॥

नैतदेवं, येन हि खदिराभावे कदरे पशुर्नियुक्तो
भवति, अथ खदिरम् उपलभते, प्रवृत्तेऽर्थे किं खदिरेण
कुर्यात् ? अर्थार्थं हि खदिरोपादानं न खदिरोपादा-
नार्थमेव । तस्मात् न श्रुतम् उपादीयेत । (६।३।१७
अ०) ।

—

सत्यपि संस्काराणां, मुक्त्य मुक्त्यर्थोपादानाधिकरणम् ।

द्रव्यसंस्कारविरोधे द्रव्य तदर्थत्वात् ॥ ३८ ॥

प्रवृत्ते पशुकर्मणि, यूपकान्ते अस्ति मङ्गलदरं द्रव्य
तद्व्याप्तिसंस्कारघनं, अस्ति खदिरद्रव्यम् अनेवप्राती-
यकम् । तत्र किम् उपादेयम् । इति । संस्कारा न परि-
होप्यन्ते इति कदर उपादीयेत इति ।

एवं प्राप्ते वून, द्रव्यसंस्कारविरोधे द्रव्य इति पात्रि-
येरन्, न संस्कारान् । कुत ? । तदर्थत्वात्, न क्वा ।
द्रव्य कर्मयोग्य कुर्वन्ति ? तत्र संस्कारपरिलोपे द्रव्यमपि
तायत् गृह्यते, द्रव्याभावे न द्रव्य, न संस्कारा, द्रव्य तेषां
घातं, वचनप्रामाण्यात्, तदभावे नटद्वारं न अपूर्वं गच्छेयु ।
तस्मात् खदिरम् उपाददीरन् इति । (६ । १ । १८ अ०) ।

प्रवृत्तिनाशायाम्, मुक्त्य सत्यपि प्रतिनिधादानाधिकरणम् ।

अर्थद्रव्यविरोधेऽर्थो द्रव्याभावे तदुत्पत्तेर्द्रव्याणा-
मर्थशेषत्वात् ॥ ३९ ॥

अस्ति यूपकान्ते खदिरस्तता पथोरप्रागल्भ्ये न समर्था,
कदरद्रव्य तु तत् समर्थम् । तत्र सन्देहः, किम् उपादेयं
खदिरद्रव्यम्, उत कदरद्रव्यम् ? इति । खदिरद्रव्यम् इति
प्राह, तदि नृत्तं, तत् उपाददीरन् शास्त्रविहितं करोति,
प्रतिनिधौ अगुप्तकारी स्यात् । तस्मात् न प्रतिनिधातव्यम्
इति । एवं प्राप्ते वून, अर्थद्रव्यविरोधे अर्थ प्रति

आदर्त्तव्यं, तदर्थं हि द्रव्योपादानं नियोजनात्, अप्रा-
गल्भ्यं पशोः भविष्यति इति, न द्रव्यमेव उपादीयेत इति,
कदरम् उपाददानो द्रव्यश्रुति बाधते, अर्थं तु अनुगृह्णाति,
खदिरलताम् उपाददानः उभयं बाधते । तस्मात् कदरद्र-
व्यम् उपादेयम्, द्रव्याभावे हि तदुत्पत्तिः प्रतिनिधेरुत्पत्तिः
उक्ता, द्रव्याणि अर्थं प्रति शेषभूतानि । (६।३।१८ अ०)

प्रधाननिर्व्वाहकचे अङ्गनिर्व्वाहापर्याप्तस्यापि मुख्योपादानाधिकरणम् ॥

विधिरप्येकदेशे स्यात् ॥ ४० ॥ (पू०) ॥

सन्ति व्रीहयः, यावन्तो ह्यवदानमात्रं निर्वर्त्तयन्ति,
तथा सन्ति नीवाराः शेषकार्याणाम् अपि पर्याप्ताः, तत्र
किम्, उपादेयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? अपि एकदेशे ह्य
वदानमात्रेऽपि निर्वर्त्त्यमाने प्रतिनिधिः उपादेयः । किं-
कारणम् ? । शेषकार्याणां सम्पत्तिर्भविष्यति इति ।

अपि वाऽर्थस्य शक्यत्वात् एकदेशेन निर्वर्त्तेतार्था-
नामविभक्तत्वाद्गुणमात्रमितरत्तदर्थत्वात् ॥

४१ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । एकदेशेन व्रीहीणां
प्रधानमात्रं निर्वर्त्तयितव्यम् । कुतः ? । अर्थस्य शक्यत्वात्,
योऽत्रार्थो, येन कार्यं तत्तावत् निर्वर्त्त्यते, शेषकार्याणि
यदि न शक्यानि, न अङ्गानुरोधेन प्रधानस्य गुणी बाधि-

तस्य । तत् हि अद्भ्य, यत् प्रधानस्य उपकरोति, न यत्
 अपकारे वर्तते । तत्र च शेषकार्याणि क्रियमाणानि
 प्रधाने ब्रीहिल्व गुण विहन्यु, ब्रीहिल्व च प्रधाने साचा
 दद्वभूतं गृह्यते, ब्रीहिभिर्यजेत इति । तस्मात् न तेषु अनु-
 रोध कार्य, असति हि अद्भ्यप्रधानविभागे एतत् एव स्यात्,
 अस्ति हि असौ । तस्मात् न प्रतिनिधि इति । तथा च
 अन्यार्थदर्शनमपि भवति, तदेव यादृक् तादृक् होतव्यम्
 इति । (६ । ३ । १८ अ०) ।

इति श्रीगणेशस्वामिन कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठ्याध्या-
 यस्य तृतीय पाद ।

षष्ठे अध्याये चतुर्थ पाद ।

अवदानमात्रे पुनरवदानाद्यम् प्रतिनिध्यादानाधिकारकम् ।

शेषात् द्वावदाननागे स्यात्तदर्थत्वात् ॥ १ ॥

(पू०) ॥

दशपूर्णमासयो गृह्यते, यदाम्नेयोऽष्टाक्षपाक्षोऽमाया
 स्यायां पोर्णमास्या वाऽप्युतो भवति इति । तत्र यदि
 द्वावदानमात्रम् उद्भूतं व्याप्यते, किं शेषात् पुनरवदेय
 न ? इति भवति सगय । किं प्राप्तम् ? द्वावदाननागे
 शेषात् पुनरवदेयम् । कुत ? । तदर्थत्वात्, अन्यर्थं हि

तद्विः, अग्नये यागो निर्वर्त्तयितव्यः इति, तदवदाने विनष्टे यागः कर्त्तव्य एवावतिष्ठते, प्रयोजनं च यागेन । म च आग्नेयेन क्रियमाणः श्रुतः एवाभिनिर्वर्त्तिती भवति इति किमिति न क्रियेत । तस्मात् शेषात् अवदातव्यम् इति ।

निर्देशाद्वा अन्यदागमयेत् ॥ २ ॥ (सि०) ।

अथ वा अन्यत् हविः आगमयेत् न शेषात् अवदात-
व्यम् कुतः ? । निर्देशात्, निर्देशो हि भवति, मध्यात्
पूर्वाद्धात् अवदेयम् इति, द्वावदान न होमसम्बद्धं, द्वाव-
दानं जुहोति इति, तत्र अन्यत् शिष्टं मध्यस्य पूर्वाद्धस्य
विशेषणार्थम् । यच्च तद्धोमसंयुक्तं तद्विनष्टं, तच्छेषेण क्रिय-
माणममध्येनापूर्वाद्धेन च कृतं स्यात् । ननु अवत्ते यत्
शिष्टं ततो मध्यात् पूर्वाद्धाच्च ग्रहीष्यते । उच्यते, कृत्स्नस्य
यत् मध्य पूर्वाद्धं च तच्चोदितं, न इतरस्य ।

अथ वा निर्देशात् इति, विनष्टे हि अन्यत् द्रव्यं
निर्दिश्यते, यस्य सर्वाणि हवींषि नश्येयुः दुष्येयुर्वा अप-
हरेयुर्वा आज्येन ता देवताः परिसङ्ख्याय यजेरन् इति
हविषो नाशे आज्यं प्राप्तम् । तेन न शेषात् अवदातव्यम्
इति ।

अपर आह, शेषनिर्देशात् इति, निर्दिश्यते हि तच्छि-
ष्टमपरेभ्यः शेषकार्येभ्यः इति, तत्र उपपद्यते, न हि तानि
शेषकार्याणि हवींषि प्रयोजयन्ति, न च अनिहत्तप्रयोजन
हविरन्यत्र प्रतिपाद्यम् । तस्मात् न अयमर्थः । (६ । ४ ।
१ अ०) ।

भिन्नकथयत्वापसरा नामे पुनरवधानाधिकरणम् ।

अपि वा शेषभाजा स्याद्विगिटकारणत्वात् ॥ ३ ॥

अथ स्त्रिटकदर्थमवत्त यदि विनग्नति, तत्र किं शेषात् अवदेयम् उत न ? इति । किं प्राप्तम् । पुन शेषात् अप देयम् इति । कुत ? । न अप कृतस्य उत्तरार्द्धावदी यते । अस्य तर्हि ? । सन्निहितस्य, सति हि प्रयोजने सन्निहितस्य अवदेयम् इति, तस्मात् अवदीयमाने युते कृतं भवति । तस्मात् शेषात् अवदेयम् इति ।

एवं प्राप्ते त्रुम, शेषभाजां स्वात् स्तोप । कुत ? । विगिटकारणत्वात्, विगिट हि कारणं तस्य अवदाने, कथं प्रतिपाद्येत ? इति । प्रतिपत्तिय विविक्तिकरणेन उप- करोति, तस्य विविक्तकरणाय प्रतिपाद्यमानस्य नियमोऽयं स्त्रिटकदोमेन प्रतिपादयितव्य, तथा हि स प्रतिपादितो भवति । स यदि हीमायोद्धृतो विपद्येत, कते विपद्ये न पुनर्यं ह्य प्रयोक्ष्येत, प्रतिपाद्यमानस्य स्त्रिटकदोमेन प्रति- पादयितव्य इति, प्रतिपाद्यमानाभावात् स्तोप एव स्त्रिट कृत स्यात्, प्रधाने कते गिट सर्वशेषकार्यमाधारणम् । तत्र एकस्य उद्धृतो गिटम् अन्यत्र प्रतिपादनीयम् ॥ (६ । ४ । २ अ० ॥

अभिधामिव शेषमवधानाधिकरणम् ।

निर्देशाच्छेषमचोऽनरि प्रधानवत् ॥ ४ ॥

(पू०)

स्तो दर्शपूर्णमासौ, तत्र भक्षाः प्राश्निच-चतुर्द्धाकरणं शंयुवा-
ककालाः । तेषु सन्देहः, किम् अन्ये एव तेषां भक्षयितारः,
उत प्रकरणगताः ? इति । किं प्राप्तम् ? शेषभक्षोऽन्यैः
अप्रकरणस्थैः कर्त्तव्यः । कुतः ? । निर्देशात्, निर्दिश्यन्ते
हि अध्वर्यादयः इडाभक्षे, यजमानपञ्चमा इडां भक्षयन्ति
इति सर्वेषु भक्षयितृषु प्राप्तेषु परिसङ्ख्यानार्थो निर्देशः
क्रियते, इडामेव एते भक्षयेयुः इति, यथा आग्नेयोऽष्टाक्-
पालः इति सर्वस्मिन् अवयविनि यागानियमे प्राप्ते ह्यव-
दानमात्रं श्रूयते, विधिर्वा न, प्राप्तत्वात्, न अनुवादो-
ऽनर्थकत्वात्, परिसङ्ख्या तु अर्थवत्त्वाय । एवमेषां परिसङ्ख्या
इति । अपि च यदि प्रकृता एव भक्षयेयुः, अश्वमेधे दोषः
स्यात् बहुत्वात् भक्षाणां, भक्षयन्तो म्रियेरन् ।

सर्वैर्वा समवायात् स्यात् ॥ ५ ॥ (सि०) ॥

सर्वैर्वा प्रकृतैरेव भक्ष्येत, तद्धि भक्षणं पुरुषसंस्कारार्थं,
पुरुषाः संस्कृताः प्रचरिष्यन्ति इति । तेषु विनिगमनाया
अभावात् यावन्तः प्रकरणे समवेताः, ते सर्वे भक्षयेयुरिति ॥

निर्देशस्य गुणार्थत्वम् ॥ ६ ॥ (आ० नि० १म)

अथ यदुक्तं, निर्देशात् इति, गुणार्थः सैः, अन्ये कर्म-
करत्वात् एव प्राप्ताः, तत्र यजमानः तेषां पञ्चमो वचनात्
निर्दिश्यते, तत्राप्तार्थं चेद वचनम् । ततो न परिसङ्ख्या ।

प्रधाने श्रुतिलक्षणम् ॥ ७ ॥ (आ० नि २य) ॥

यत्तु ह्यवदानमात्रं प्रधाने निर्दिश्यते, तत् वचनप्रामा-

प्राप्तुं परिसङ्ग्रहानार्थं, न हि तत्र कस्यचित् अपूर्वस्य विधिः, इह यजमानो विधीयते, विधिपरिसङ्ग्रहसंग्रहे विधिर्न्यायान् । तत्र स्मार्थं शब्दः, परिसङ्ग्रहायां नयो दोषाः, स्मार्थज्ञानम्, अस्वार्थपरिग्रहः, प्राप्तवाधय इति । तस्मात् प्राकृता एव भक्षयेयुः इति ।

अत्रैवदिति चेत् ॥ ८ ॥ (आ०) ॥

अथ यदुक्तम्, अश्वमेधे विरोधः स्यात्, बहुत्वात् भक्ष्यानाम् इति, तत्परिहर्तव्यम् ।

न चोदनाविरोधात् ॥ ९ ॥ (आ० नि० ३य) ॥

अश्वमेधे न सर्वं भक्षयिष्यन्ति, अर्थात् सर्वं भक्षयन्तोऽश्वमेधः न समापयेयुः, तत्र अश्वमेधश्रुतिः प्रत्यक्षा, सा विरुध्यमाना चोदकप्राप्तं सर्वभक्षणं बाधते, प्रकृतौ तु न विरोधः । तस्मात् सर्वं प्रकृता भक्षयेयुः इति । (६।४ ३ अ०) ।

सर्वैर्बर्हद्भ्यर्हद् प्रायश्चित्तानुष्ठानादिभिरपि ।

अथ समवायाध्यायश्चित्तमेकदेशेऽपि ॥ १० ॥

(सि०) ॥

स्तो दर्शनपूर्णमासो, तत्र आसन्नान्ति, भिक्षे जुहोति, स्तुत्रे जुहोति इति । तत्र सन्देहः, किं कृत्स्ने भिक्षे स्तुत्रे च प्रायश्चित्तम्, उत एकदेशेऽपि भिक्षे स्तुत्रे च ? इति । किं पुनः सर्वभिक्षम्, किम् एकदेशभिक्षम् ? इति,

चूर्णीकृतम् अयोग्यं प्रयोजनाय, कृत्स्नभिन्नम् । यत् शक्यं
विगतेऽपि प्रयोजनसमर्थम्, तत् एकदेशभिन्नम् इति । किं
प्राप्तम् ? एकदेशभिन्नेऽपि प्रायश्चित्तम् ; कस्मात् ? । अर्थ-
समवायात्, सभवेत् तत्र भेदनम्, एकदेशभिन्नमपि भिन्नम्
इति, एवं प्राप्ते निमित्ते नैमित्तिक कर्त्तव्यं भवति ।

न त्वशेषे वैगुण्यात्तदर्थं हि ॥ ११ ॥ (पू०) ॥

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न अशेषे भिन्ने प्रायश्चित्तं
स्यात् विनष्टसंस्कारार्थं हि प्रायश्चित्तम् । कुतः ? । एत-
द्भेदनवता प्रयोजनमस्ति, न होमेन, तेन संस्कृतेन प्रयोगः
करिष्यते इति प्रायश्चित्तम् क्रियते, न च, तेन चूर्णीकृतेन
प्रयोगः शक्यते कर्त्तुम् । तस्मात् प्रायश्चित्तम् अनर्थकम् ।
एकदेशभिन्ने न तु संस्कृतेन शक्यते प्रयोगः, तस्मात् एकदेश-
भिन्ने प्रायश्चित्तम् स्यात् इति ।

स्याद्वा प्राप्तनिमित्तत्वादतद्वर्मी नित्यसंयोगान्न
हि तस्य गुणार्थेनानित्यत्वात् ॥ १२ ॥ (उ०)

स्यात् वा प्रायश्चित्तं, कृत्स्नभिन्नेऽपि । कुतः ? ।
प्राप्तनिमित्तत्वात्, प्राप्त हि निमित्तं भेदन, प्राप्ते च
निमित्ते नैमित्तिकं कर्त्तव्यम् । यच्च उक्तं, व्यापन्नसंस्का-
रार्थं प्रायश्चित्तम्, इति, न अयं तस्य धर्मः । कुतः ? ।
नित्यसंयोगात्, नित्यवत् होमः, अनित्यं हि भेदनं न हि
नित्यम् अनित्यस्य उपकर्त्तुम् चोद्यते, यदि नित्यं दर्शपूर्ण-
मासयोरङ्गं नानित्यस्य उपकाराय । कुतः ? । कदाचित्
अनित्यं नैव स्यात्, तत्र कथं तस्य उपकारकं भवेत् ? ।

तत्र को दोषः ? । न गण्यं नित्येन उपपत्तुम् तेन नित्यम्
उपपत्तुर्वात् इति वचनं प्रज्ञाप एव । अथ नैमित्तिकं, न
दोषो भवति । तस्मात् अन्वयस्य एव । अस्मिन् पक्षे यदा
भिन्नं, तदा होमः, यदा न भिन्नं, तदा नैव होमो विधी-
यते । भवद्ध्ये पक्षे भवति दोषः, नित्यानित्ययोर्नास्ति
सम्बन्ध इति । तस्मात् भिन्नमात्रे प्रायश्चित्तम् इति ।

गुणानाञ्च परार्थत्वाद्बचनात् व्यपाश्रय
स्यात् ॥ १३ ॥ (यु०) ॥

असति वचने न गुणो गुणार्थो भवितुमर्हति, प्रक-
रणतः सव प्रधानार्थम्, भिन्नमपि होमोऽपि, न च भिन्नम्
आधारभावेन उपदिश्यते, भिन्नस्य आधारभावे हि न
होमान्तरं विधीयेत । प्रधानस्य एव हि तदा भिन्नो गुण
इति गम्यते, तत्र आह्वयनीयसंयोगो बाध्यते । वचनादि-
कस्य इति चेत् । न, निमित्तत्वेन सम्भवात् होमस्य
च श्रुत्या विहितत्वात् यदा होमो विधीयते, तदा श्रुत्या,
यदा भिन्नो गुणः, तदा वाक्येन । तस्मात् न आधार-
भिन्नः । यद्युच्येत, निमित्तपक्षेऽपि न होमान्तरं, प्रकृतस्यैव
होमस्य निमित्तं विधीयेत इति । तत्र, अनुपादीयमान-
हि निमित्तम् इत्युच्यते, यदि हि विधीयेत, निमित्तमेव
तत् न स्यात् । यदि च यस्यापि निमित्तं सोऽपि उद्दि-
श्येत, तत्र द्वयोः उद्दिश्यमानयोः सम्यग् एव न स्यात् ।
न च, अत्र भेदनं कुर्यात् इति विधीयते, भेदने निर्वाते
यदन्यत् श्रूयते, तद्विधीयते ।

भेदार्थमिति चेत् ॥ १४ ॥ (आ०) ॥

अथ उच्येत, एवमुपायं तत्कपालं सन्धीयते, गायत्र्या
त्वा शताक्षरया सन्धीत इति तत्कपालं सन्द्ध्याम् इति ।
तत्र वक्ष्यामः,

शेषभूतत्वात् ॥ १५ ॥ (आ० नि०) ॥

न भेदनस्य शेषभूतं युज्यते, न तत् सन्धातुम् शक्यते
होमेन मन्त्रेण वा । नृदापि सन्धीयमानस्य भिन्नबुद्धिर्नैवा-
पेयात् ।

अनर्थकश्च सर्व्वनाशे स्यात् ॥ १६ ॥ (यु०) ॥

सर्व्वनाशे च श्रूयते, भिन्नम् कपालमप्यु प्रवहन्ति
इति, तत्र अनर्थकः संस्कारः । ननु तत् उद्धृत्योपधाधि-
ष्यते । न इति ब्रूमः, अन्यत् उपदधाति इति हि आम-
नन्ति । तस्मात् नैमित्तिक कर्माङ्गं भित्रे जुहोति इति ।
(६ । ४ । ४ अ०) ।

— — —

क्षामे सर्व्वदाहे प्रायश्चित्तानुष्ठानाधिकरणम् । (क्षामेष्टिन्वाय) ॥

क्षामे तु सर्व्वदाहे स्यादेकदेशस्यावर्जनीय-
त्वात् ॥ १७ ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, अथ यस्य पुरोडाशौ क्षायतः
तं यज्ञं वरुणो गृह्णाति, यदा तद्विः सन्तिष्ठेत् अथ तदेव
हविर्निर्वपेत्, यज्ञो हि यज्ञस्य प्रायश्चित्तिः इति । तत्र

सन्देह, किं सर्वेषामे प्रायश्चित्त, उत एकदेशे चामे ? इति । किं प्राप्तम् ? प्राप्तनिमित्तत्वात् कृतस्त्रे वा एकदेशे वा । एवं प्राप्ते ब्रूम, चामे तु सर्वदाहे स्यात् इति । तुगध्द पक्षं व्यावर्तयति, चामे सर्वदाहे प्रायश्चित्तं स्यात् । कुत ? । एकदेशस्य अवर्जनीयत्वात्, न गच्छते एकदेशचामता वर्जयितुम्, नियतमग्निमग्निं दाहस्य नूत्रा अवयवा जीयन्ते, तत्रेषु च कपान्तेषु अध पाकार्यं पुरोडागोऽध्विनीयते, उपरि च अद्वारा अभ्युक्षन्ते, तदवर्जनीय निमित्तत्वेनापि श्रूयमाणं नित्यमेव स्यात् । तत्र यस्य इति निमित्तश्रवणम् यिवक्षितं स्यात् । तस्मात् सर्वेषामे प्रायश्चित्तम् इति ।

दर्शनाद्यैकदेशे स्यात् ॥ १८ ॥ (आ०) ॥

न च एतदस्ति, सर्वदाहे प्रायश्चित्तम् इति, एकदेशे चायति भवितुमर्हति, निमित्तं हि उपसम्प्राप्तं क्षाणं नाम, एकदेशक्ष्णमपि क्षाणमेव, यदि तत्र न क्षियते, श्रुतं न क्षियेत, न च एतत् युक्तम् । अपि च दर्शयति, यदा तद्वि सन्तिष्ठेत, अक्षैतदेव हविर्निर्वपेत् इति, तेनैव हविषा संस्नानं दर्शयति, तत् सर्वेषामे न अव-
कल्पते । तस्मात् एकदेशे एव चायति प्रायश्चित्तम् इति ।

अन्येन वैतच्छास्त्रादि कारणप्राप्ति ॥ १९ ॥

(आ० नि०)

वागध्द पक्षं व्यावर्तयति । न च एतदस्ति, यदुक्तम्, एकदेशेऽपि चायति प्रायश्चित्तम् इति, किन्तर्हि ? कृतस्य

क्षामे एव प्रायश्चित्तं, उपसंप्राप्तं हि निमित्तं, यत् शास्त्रोक्तं पुरोडाशौ चायतः इति, कृत्स्नस्य चातिः न अवयवस्य, न च एकदेशक्षामे, तस्य अवर्जनीयत्वात् । अथ यदुक्तं, क्षामेण हविषा समाप्तिर्दृश्यते, यदा तद्विः सन्तिष्ठेत इति । उच्यते, संस्थाने निमित्ते प्रायश्चित्तं, यदाप्यन्येनापि हविषा तत्-संस्थाप्यते, तदापि प्रायश्चित्तम् इति न दोषः ।

तद्विःशब्दान्नेति चेत् ॥ २० ॥ (आ०)

एवं चेत् उच्यते, अन्येन हविषा यदा संस्थाप्यते इति, नैवं, तद्विःशब्दात्, तद्विःशब्दोऽत्र भवति, यदा तत् हविः-सन्तिष्ठेत इति । अत्र अन्येन हविषा संस्थाप्यमाने तद्विःशब्दो न अवकल्येत इति ।

स्यादन्यायत्वादिज्यागामी हविःशब्दः तल्लिङ्ग-
संयोगात् ॥ २१ ॥ (आ० नि०)

स्यात् इज्यागामी हविःशब्दः तद्विः सन्तिष्ठेत तद्विष्क कर्म सन्तिष्ठेत इति । ननु मुख्याभावे गौणो गृह्यते, न अन्यथा इति । उच्यते, मुख्याभाव एव अयम् । कथम् ? । यदा सन्तिष्ठेत, तत् कर्म तेन हविषेति वाक्यभिद्येत । अवाचकं च स्यात् । कर्मैव हि सन्तिष्ठते, न हविः, तेन निमित्तम्, तत् हविः इत्यनुवादः । अनुवादश्चेत् अन्यहविष्कोऽपि कर्मणि संस्थिते प्रायश्चित्तम् इति गम्यते । कथं पुनर्हविःशब्दः कर्मणि वर्तते ? इति । तल्लिङ्गसंयोगात्, हविःसम्बद्धं कर्म हविःशब्देन हविः-सम्बन्धात् अवगम्यते, यथा प्रसह्यकारितया देवदत्तसम्ब-

इया लभ्यते सिद्धे, एवं हविषापि कर्म लभ्यते । तस्मात्
कृत्स्नमाने प्रायश्चित्तम् इति । (६।४।५ अ०) ।

एकहविरातापि पञ्चशरावनिष्ठापाधिभारम् ।

यथाश्रुतीति चेत् ॥ २२ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्रगंकामो यजेत इति श्रूयते, तत्र
इदमस्ति वचनं, यस्य उभयं हविरार्त्तिमाच्छेत् ऐन्द्र पञ्च
शरावमोदनं निर्वपेत् इति । तत्र सन्देहः, किम् उभय
स्मिन् आर्त्ते पञ्चशरावो निर्वपेत्, उत अन्यतरस्मिन् ?
इति । किं प्राप्तम् ? इति चेत् पश्यसि, एवञ्चातीयके
एकस्मिन् इति ।

तत्र ब्रूमः, उभयो इति । कुतः ? । यथाश्रुतिं भवितु-
मर्हति, यत् यत् श्रूयते, तत् प्रवगम्यते, उभयोयार्त्तो श्रूयते,
श्रूयमाणं च विवक्षितम् न्याय्यम्, इतरथा यावदेव हवि-
इति तावदेव उभयं हवि इति स्यात् । तस्मात् उभयो-
रार्त्तौ पञ्चशराव इति ।

न तल्लक्षणत्वादुपपातो हि कारणम् ॥ २३ ॥

(सि०)

नैतदेव, उपपातो हि आर्त्तिसम्बन्धं दृश्यं, तत् कारणं,
तस्य लक्षणं हविरार्त्तिं, तत् व्यस्तं समस्तं च निमित्तं, न
हि उभयशब्देन शक्यं विगिष्टुम्, विशिष्यमाणे हि वाक्य-

न्मिद्येत, हविषः आर्त्ता पञ्चशरावः स च उभयस्य हविषः इति ।

आह, यदि विशेषणं न मृष्यते, हविषापि ते विशेषणं न प्राप्नोति । तदभिधीयते, मृष्यामहे हविषा विशेषणम् अविशेष्यमाणेऽनर्थकं स्यात्, यस्य आर्त्तिमाच्छेत् इत्यविशेषे यत्किञ्चित् इति गम्यते, तत्र सर्वस्य एव किञ्चित् आर्त्ति-मृच्छति, अन्ततश्चरितं निमिषितं चिन्तितम् इति, तत्र यस्य इति निमित्तवचनं नित्यमनुपपन्नं गम्यते । तस्मात् अवय्वमार्त्तिर्विशिष्टव्या, सा च हविषा विशिष्यते, तथा हविः आर्त्तिसम्बन्धनिर्वृत्तिर्निमित्तं पञ्चशरावस्य । शक्नोति हि श्रुत्या त सम्बन्धं वक्तुम् । हविरुभयसम्बन्धं तु वाक्येन ब्रूयात्, दुर्बलं च वाक्यं श्रुतेः ।

ननु हविरार्त्तिसम्बन्धोऽपि वाक्येन एव । उच्यते, आर्त्तिर्निर्वृत्तिरपि तत्र गम्यते, सा च श्रुत्या, हविरुभय-सम्बन्धेऽत्यन्तं श्रुतिरवहीयते । तस्मात् न तत्सम्बन्धो निर्वर्त्यमानो निर्दिश्यते इति । कथं तर्हि उभयशब्दः ? । उभयम् इति नित्यानुवादः, एकस्मिन् अप्यार्त्तं अपरस्मिन् अपि । तस्मादुक्तं यस्य उभयं हविरार्त्तिमाच्छेत् इति ।

अथ कस्मात् न पदद्वयविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तं प्रतीयते ? इति, यस्य उभयगुणविशिष्टं हविरार्त्तिमाच्छेत् इति । अत्र उच्यते, कथं तावत् भवान् मन्यते, विशिष्टेन अर्थेन विशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् ? इति । आह, विशिष्टार्थस्य सन्निधानात् विशिष्टोऽर्थो आर्त्तिसन्निहितः । किं पुनः स्यात् यद्येव भवेत् ? । तत उभयविशिष्टा आर्त्तिर्नि-

मित्तम् इति गम्यते । अत्र उच्यते, इदं तावत् देवानाम्मिदं
प्रदत्तम्, यस्यापि हि विगिटार्थं चार्त्तिसन्निहितो भवति,
किं तस्याविगिटो दण्डैः पराणुयते ? । किम् अतो यत्र
पराणुयते ? । एतदतो भवति, अत्रिगिटगताप्यार्त्तिर्नि-
मित्तं पञ्चगरायस्य भवति । ननु उभयगण्डो हविर्बिम्बे-
ष्यति । न, हवि गण्डेनासम्बध्यमानं तत्र गच्छति विमे-
ष्टम् । आनक्त्यात् सम्भ्रंश्यते तर्हि । तथापि न समर्थं,
न हि असौ निवृत्तिं प्रयोजयति ।

आह, विगेपवचनत्वात् तद्विषयको भविष्यति । यथा
शुक्ला गौरानीयताम् इति, न, एवम् अभिहिते कृष्णाम्
आनयन्ति, शुक्लगण्डे एनां गां कृष्णादिभ्यो निवर्त्तयति ।
उच्यते, विषय उपन्यास, न तत्र गवाकृत्या द्रव्यं लक्षयित्वा,
तस्यानयनम् उच्यते, तथापि चेदेवम् अभिययत्, नैव एनां
शुक्लगण्डो व्येक्ष्यते, उभयविगेपव्यविगिटं तु तत्र आनयनं
प्रधानम् उच्यते, इह पुनरात्तिं हविर्दत्तचित्ते द्रव्ये पञ्चगराव ।
किं पुनः कारणम्, प्रधानभूतं आख्यातार्थं सहजं विगेपव्यं
भवति, पराद्यं पुनर्विद्युज्य ? इति । उच्यते, प्रधानभूते
आकृतिर्गुणा वा तस्य स्वार्थम् उच्यते, तत्र उभयविगेपव्यं
विगिटं एकस्मात् वाक्यात् अवगम्यते, तद्विगिटं च कृत्वा
कृतो भवति, अन्यतरविगिटं कुर्यान् चतुर्तं कुर्यात्, यत्र
पुनराकृतिसचित्ते द्रव्ये आख्यातार्थं कीर्त्तयति, तत्र सर्वेष्वेव
तज्जातीयेषु उक्तो भवति, न तत्र एकस्मिन् निवृत्तिं कृतं
मन्येत, अपरस्मिन् अपि हि आकृतिसचित्ते तत् उक्तमेव,

तत्र उक्तम् अप्रतिषिद्धं च किमिति न क्रियेत ? आख्या-
तार्थे पुनः प्रधाने न तस्य आकृतिलक्षितेन सम्बन्धः, तत्र
तदाकृतिकान्तरे अनुपसंक्रियमाणेऽपि कृतमेव प्रधान,
सगुण च प्रधानं भवति, न च किञ्चित् श्रुतं हीयेतेति,
तस्मात् तत्र विशेषणं युक्तं, न तु इह तथा, इह हि हवि-
राकृतिकस्य द्रव्यस्य आर्त्तिः पञ्चशरावः इत्युक्तं, तन्न शक्यं
विशेषवचनेन प्रतिषेधावाचकेन निवर्त्तयितुम् ।

अपि च उभयशब्दे हविषा सम्बध्यमानेऽपि नव उभय-
विशिष्टा आर्त्तिः प्रतीयते । किंकारणम् ? । हविषा उभय-
शब्दः सम्बध्यते, न आर्त्तिमाच्छेत् इत्यनेन पदेन, तत्र
सन्निहितेऽपि उभयशब्दे हविःशब्दस्य यावानर्थः, तावतै-
वार्त्तिः सम्बध्यते, अविशिष्टश्च तत्र अर्थः । तस्मात् न
उभयविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् इति ।

अथ आर्त्याश्रयविभक्तियोगात् उभयशब्दस्य, उभय-
विशिष्टा आर्त्तिः इयुच्यते । तन्न, विभक्तिसंयोगो हि
हविर्विशेषणम् उभयशब्दं शक्नुयात् कर्तुम्, समभिव्याहा-
रात्, न आर्त्तिविशेषणं, न हि, अस्य आर्त्या हविर्विशि-
ष्टस्य समभिव्याहारोऽस्ति । अथ उच्यते, असत्यपि समभि-
व्याहारे आर्त्तिशब्दसन्निधानात् तद्विशिष्टैवार्त्तिः प्रत्येथ्यते
इति । तन्न, असत्या हि आकाङ्क्षायां सन्निधानम् अकारणं
भवति, यथा भार्या राज्ञः, पुरुषो देवदत्तस्य इति । एक-
वाक्यगतत्वात् तद्विशिष्टं गम्यते इति चेत् । नैतदेवम्,
एकस्मिन् अपि वाक्ये तदवयवभूतस्य अनपेक्षितस्य नैव
भवति सम्बन्धः, यथा, अश्वेन व्रजति श्वेतेन पटेन आवृतः

इति न अनपेक्षितस्य प्रसङ्गस्य गतौ विगेषणं भवति ।

अथ उच्यते, अर्ति विगिटे न इति उभयस्य सम्बन्ध इति । तदपि नोपपद्यते, न हि पार्तिमाच्छेत् इति इति विगेषणत्वे न उपादीयते, किन्तु १ पञ्चगुरावस्य निमित्तत्वेन, इति उभय पञ्चगुरावस्यस्य योगवशेन अभ्युपगम्यमाने वाच्यमिदम् ।

अथ इति पार्तिमत्तचित्तेन सम्बन्धः पार्तिमाच्छेत् इति पुनः इति विगिटे न उभयस्येन सम्बन्धितः । तथापि वाच्यमिदम् । तस्मात् न उभयविगिटा पार्तिमत्तमित्यम् ।

आह, यथैव पार्तिमाच्छेत्तत्वेन उभयविगिटा उच्यते इति न अन्यतः विगिटा निमित्तम् गम्यते, एवम् इति स्मिन् अपि पक्षे उभयविगेषणविगिटा सा उच्यते, इति यद्यपि स्येन पार्तिमाच्छेत्तत्वेन, तथापि अन्यतः विगिटा भवन्ती न निमित्तं भवितुमर्हति इति, यो विगेषः १ इति । तदभिधीयते, सत्यपि उपादेयत्वेन विगेषणद्वयं, त्वस्य पुनस्तत्त्वत्वेन । आह, किम् अतः, यत् सत्त्वत्वेन १ । उच्यते, एतत् पक्षो भवति, इति विगिटा सत्त्वत्वेन द्रव्य, तस्य किञ्चित् बलमस्य इति तत् पक्षचितम् उच्यमानं न विगिटेन कस्य स्यात् १ इति, अथ या सर्वस्यैव द्रव्यस्य इति गम्येत । तस्मिन् उभयस्मिन् अप्यविगिटे सति तस्य पार्तिमत्तं सत्त्वयितुम् इति विगिटे, उच्यते तत्र द्वयमावतति, यत् इति विगिटे तदार्त्तम् इति, यदा यत् इति विगिटे तदार्त्तम् इति, यदि तावत् यत् इति विगिटे तदार्त्तम् इति, यद्यपेक्षते ततो इति विगिटे तदार्त्तम् उभयम् अनुभवं वा पार्ति

निमित्तम् गम्यते । अथ यत् हविराकृतिकं तत् उभयम् इति ततो न आर्त्तिर्हविषा विशिष्यते । हविषा अविशिष्ट-माणायाम् आर्त्तौ उभयशब्दो हविर्विशिष्यति इति नैतत् अवकल्पते । कथम् ? इति । एवं क्लिप्तं विशिष्येत, यत् हविराकृतिकम् उभयम् इति, तत्र पुनर्वक्तव्यम्, यत् हविराकृतिकम् उभयं, तच्चैदार्त्तम् इति, कथं तेन विशिष्टेन आर्त्तिः सम्बध्येत ? इति, न पुनः उभयहविःशब्दौ च आर्त्तिविशेषणार्थम् उच्चार्येयाताम् । अथ पुनरुच्चारणं न क्रियते, तथा यद्यपि हविःशब्दः तन्त्रेण आत्युभयाश्रयलक्षणार्थं न उच्चार्येत, अविशिष्टम् आर्त्तलक्षणं स्यात्, अविशिष्टम् उभयस्य । विशिष्टे इष्टे पुनरुच्चारणं कर्त्तव्यम्, तत्र वाक्यभेदः ।

एवम् उभयशब्दो यदि आर्च्छतिना सम्बध्येत न हविर्विशिष्टं स्यात्, तत्र अविशिष्टस्य हविष आर्त्तिर्निमित्तम् स्यात् । अथ हविःशब्देन सम्बध्येत, पुनरार्त्तिसम्बध्यार्थं हविःशब्दसहितम् उच्चार्येत, तच्चैतत् इति वा सर्वनाम्ना निर्दिश्येत, तत्र स एव वाक्यभेदः ।

उपादेयत्वे पुनर्न अन्योन्यविशेषणत्वेन प्रयोजनम् । इयमपि आर्त्तिर्विशिष्टम् उच्चार्येत, तत्र न अन्यतरविशिष्टा आर्त्तिर्निमित्तम् भविष्यति । लक्षणत्वे तु अन्यतरविशिष्टा भवति इत्येष विशेषः । अपि च, सर्वस्यैव पदस्य पदान्तरसम्बन्धे सति च, शब्दादृते तृतीयेन पदेन सत्यां गतौ सन्निहितेनापि सम्बन्धो न युक्तः, न हि भवति, भार्या राज्ञः पुरुषो देवदत्तस्य इत्यत्र राजा पुरुषविशेषणम्,

असत्यान्तु गतो उपादेयस्य अनेकस्यापि प्रधानेन सम्यग्बो-
 ऽवकल्पते व्यवहितेनापि । व्यवधानात् अथो वन्तीयान्
 इति, सत्त्वणत्वे तु सत्त्वणद्वयसन्निपातेऽवगम्य हेयेऽन्यतम-
 स्मिन् व्यवहितो गुणो वा जातव्यो भवति ॥ (६ । ४ ।
 ६ अ०) ।

—

होमाभिषवभक्षण रेव भक्षणाधिकरणम् ।

होमाभिषवभक्षण च तद्वत् ॥ २४ ॥ (पृ०)

न्योतिष्टोमे श्रूयते, हविर्धाने यावभिरभिपुत्याह
 वनीये हुत्वा प्रत्यक्ष परित्य सद्दसि भनान् भक्षयन्ति इति ।
 तत्र अन्येन वचनेन अभिषव उक्त यजतिना होम, तो
 तावत् न विधीयते, न च तयोः क्रम, अर्थात् एव हि स
 प्राप्त । तस्मात् एककृत्वं च होमाभिषवाभ्यां भक्षणं विधी-
 यते अभिषवे कृते होमे च तत्कृत्वं हि भक्षणं कर्त्तव्यम्
 इति । तत्र एष मन्देह किम उभय य कुर्यात् स एष
 भक्षयेत् उत अन्यतरेणापि भक्षणम् ? इति । किं प्राप्तम्, ?
 होमाभिषवभक्षण च तद्वत्, तद्वदेव स्यात्, यद्वद्विष
 प्राति । कथम् ? । नैतदेवम् सम्बध्यते, अभिपुत्य ततो
 हुत्वा ततो भक्षयेत् इति, न अनेन अभिषवस्य होमस्य च
 क्रम कीर्त्तते, अभिपुत्य ये जुह्वति, ते भक्षयन्ति इति
 वाक्ये हि एवम्विद्येत, अभिपुत्य भक्षयन्ति, हुत्वा भक्षयन्ति
 इति । तस्मात् होमाभिषवयो परस्परिण सम्बन्धी नास्ति
 इति एकेनापि भक्षणं सम्बध्येत, अपरीणापि, अभिपुत्य

भक्षयन्ति इति । तस्मात् अन्यतरेण निमित्तेन भक्षणं
भवति इति ।

उभाभ्यां वा न हि तयोर्धर्मशास्त्रम् ॥ २५ ॥

(सि०)

उभाभ्यां वा निमित्ताभ्यां भक्षयेत्, न भक्षणं होमा-
भिषवयोर्धर्मो विधीयते, किं हि स्यात् यदि तयोर्धर्मो
विधीयेत ? होमाभिषवौ प्रधानम् इति भक्षणं गुणः प्रति-
प्रधानं भिद्येत । अथ पुनः उभाभ्यां निमित्ताभ्यां भक्षणं
विधीयते, तस्मिन् विहिते एकोऽर्थो विहितो भवति, तेनैकं
वाक्यं, तदेतावति पर्यवसितं भवति, अभिषुत्य हुत्वा
भक्षयन्ति इति । तत्र एतदवान्तरं वाक्यं, हुत्वा भक्ष-
यन्ति इति, न च महावाक्ये सति अवान्तरवाक्यं
प्रमाणं भवति, पदान्तरस्य बाधनात्, यथा, नोद्यन्तमा-
दित्यमीचेत इति प्रतिषेधो गम्यते महावाक्यात्, अवान्तर-
वाक्यात् ईक्षणविधानम् । तस्मात् अन्यतरनिमित्तं भक्ष-
णम् अश्रुतं, महावाक्यात् इदम् अवगम्यते, हे निमित्ते
भक्षणस्य इति । भक्षणं च अन्यथा कुर्वन् श्रुतं परित्यजेत् ।
तस्मात् उभाभ्यां भक्षणम् इति । ६।४।७ अ०) ।

पुनराधानं प्रति वज्रानुगमद्वयस्य निमित्तताधिकरणम् ।

पुनराधेयमोदनवत् ॥ २६ ॥ (पू०)

अग्निहोत्रे श्रूयते, यस्योभावानुगतावग्नी अभिनिस्तो-

चेत्, यस्य वाऽभ्युदियात् पुनराधेयमेव तस्य प्रायश्चित्ति
इति । तत्र सन्देहः, किम् अन्यतरानुगमने पुनराधेयम्
उत उभयानुगमने ? इति । किं प्राप्तम् ? पुनराधेय-
मोदनयत् स्यात्, यथा पञ्चगवोऽन्यतरस्य पार्त्ति भ नि,
एयं पुनराधेयम् अन्यतरानुगमने भवितुमर्हति, यावयभेट
प्रमङ्गात् इति, यथा इह यथे, इह सुकृतं करिष्यामि
इत्येवमिवाभिसम्बन्ध इति ।

द्रव्योत्पत्तेर्विभयो स्यात् ॥ २७ ॥ (सि०) ॥

द्रव्ये विनष्टे तस्यैव द्रव्यस्य उत्पत्तिरपि प्रायश्चित्तं,
तस्य दृष्ट प्रयोजनं, कथं द्रव्यं भवेत् ? इति पुनराधानं
क्षियते । तत्र एष धर्मा, द्वावन्ती सङ्ग उत्पद्येते, न पृथ-
क्तेन । तत्र, अन्यतरानुगमने न गच्छते एक आवातुम्,
विगुणं स्यात् । अथ द्वितीयमप्यादधीत । स यदि ताव-
दाहवनीय, तत्र आहवनीयोऽन्यो होमार्थो विद्यते एव
इति न स होमाय स्यात् । यद्य होमार्थम् उत्पाद्यते न
आहवनीय, यत एष संस्कारशब्दः, संस्कारशब्दश्च एकेनापि
संस्कारेण विना न भवति, एषोऽपि च संस्कारः, यत्
होमार्थता, यत् आहवनीये जुहाति इति श्रूयते, तत्
एकस्मिन् अनुगते, एकस्मिन् आधीयमाने वैगुण्यं, द्वयो-
रपि हि वैगुण्यमेव । तस्मात् न एकस्मिन् अनुगते पुन-
राधेयम् अगच्छत्वात् इति । (६ । ४ । ८ अ०) ।

पञ्चशरावनिवापस्य कस्मान्तरताधिकरणम् ।

पञ्चशरावस्तु द्रव्यश्रुतेः प्रतिनिधिः

स्यात् ॥ २८ ॥ (पू०) ॥

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, यस्य उभयं हविरार्त्तिमाच्छेत्
ऐन्द्रं पञ्चशरावमोदनं, निर्वपेत् इति तत्र सन्देहः, किं
हविवि आर्त्ते पञ्चशरावः प्रतिनिधिः, उत निमित्ते कस्मा-
न्तरम् ? इति । कथं प्रतिनिधिः, कथं कस्मान्तरम् ?
इति । यद्येवम् अभिसम्बन्धो भवति, पञ्चशराव निर्वपेत्
कुर्यात् इति, ततः सन्नग्राय्यस्य कार्ये पञ्चशरावः प्रति-
निधिः इति । अथ न पञ्चशरावो निर्वपतिना, किन्तु देव-
तया सम्बध्यते पञ्चशरावम् ऐन्द्रं कुर्यात् इति, ततो
निमित्ते यजतिर्विधीयते ।

किं तावत् प्राप्तम् ? पञ्चशरावस्तु द्रव्यश्रुतेः प्रतिनिधिः
स्यात्, पञ्चशरावः सन्नग्राय्यस्य प्रतिनिधिः । कुतः ? ।
द्रव्यश्रुतेः, द्रव्यस्य निर्वपे श्रवणं, न इन्द्रसम्बन्धः । कुतः ? ।
एवं निर्वपविधिर्भविष्यति, तत्र श्रुतिर्विधायिका, इतरथा
द्रव्यदेवतासम्बन्धे वाक्यं स्यात्, तत्र दुर्बल श्रुतेः । तस्मात्
प्रतिनिधिः इति ।

चोदना वा द्रव्यदेवताविधिरवाच्ये

हि ॥ २९ ॥ (सि०) ॥

निमित्ते वा यजतिः कस्मान्तरं, द्रव्यदेवताविधिः ।
द्रव्यदेवतम् इह श्रूयते, पञ्चशरावम् ऐन्द्रं कुर्यात् इति,

इतरथा हि ऐन्द्रम् इति प्रमादपाठोऽवगम्येत । ऐन्द्रमाहेन्द्रयोर्वा प्रथयार्थानुषाद ऐन्द्रम् इति स्यात् । प्रवाये हि तं देवते, ऐन्द्रगन्धेन इन्द्रो महेन्द्रय न गण्योऽनुवदितुम् । विशेषणत्वे वाप्यभिद । ननु श्रुतिर्विनीयसी इत्यमम् । सत्यमेव, किन्तु इतरग्निन् पक्षे बाध्यततरां श्रुति, ऐन्द्रगन्धस्य प्रतन्त्रत्वात् । (६।४६ अ) ।

—

पञ्चमपादयोगस्य नैमित्तिकदमपादाहताधिकारसम् ।

स प्रत्यामनेत् स्थानात् ॥ ३० ॥ (पू०) ॥

स एष नैमित्तिको याग, किम् अमावास्यां प्रति प्रामनेत्, न ? इति । किं प्रातम् ? स प्रत्यामनेत्, स्थानात् स एष याग अमावास्यां प्रति प्राप्नुतुमर्हति । कुत ? । स्थानात्, यानि विनष्टे याग एष श्रूयमाणा यदि न नष्ट स्याद्, ततोऽर्चवान् भवति । अथ चन्द्र, निष्प्रयोजनस्याथ क्रियमाणं निष्प्रयोजनमेव भवितुमर्हति, विगुणं च निष्प्रयोजनमेव, विनष्टमामावास्याम् इति प्रत्यक्षम् । इदम् परि कर्त्तव्यम् इति शाब्द, यत् विनष्ट, तत् निष्कलम् इति न कर्त्तव्यम् । इदं च कर्त्तव्यम् इति प्रत्यास्त्रागोऽवगम्यत ।

अङ्गविधिर्वा निमित्तसयोगात् ॥ ३१ ॥ (सि०)

अङ्गं वा एतत् विधीयते, अविष्यं चाक्षौ निमित्ते याग श्रूयते, तच्च अयमापतति, यदा निमित्ते स्रतन्त्र कल्पं फलं, यदा अमावास्याया यत् काव्यं तदस्य, यदा

तस्य अङ्गम् इति । स्वप्रधानं तावत् न, कल्पयत्वात् फलस्य ।
न अमावास्यायाः कार्य्ये । किं कारणम् ? । अव्यवस्थात्,
नैव श्रूयते, तस्याः कार्य्ये वर्तते इति, कर्त्तव्योपदेशेनापि
न अन्यतमाध्यवसानं त्रिषु एषु पक्षेषु तेषु च पक्षेषु विवक्षित-
तेषु कर्त्तव्योपदेशेऽवकल्प्यते ।

ननु एवम् अभिसम्बन्धो भविष्यति, यस्य उभयं हवि-
रार्त्तिमाच्छेत् स एतेन यागेन साधयेत्, यत् साधयितु-
कामः । किञ्च असौ साधयितुकामः, यदमावास्यायाः फलम्
इति । अत्र उच्यते, फलपदेन सम्बन्धाभावात् सम्बन्धस्य
विनाशकं वाक्यं, श्रुत्या च यागकर्त्तव्यता विधीयते, सा च
वाक्यात् बलीयसी । तस्मात् न तत्कार्य्ये वर्तते इति ।
किन्तर्हि प्रयोजनम् ? । तस्या अमावास्याया अङ्गम् । ननु
एतदपि नास्ति तस्या अङ्गम् इति । तत्र उच्यते, तत्सम्ब-
न्धेन समान्नानात् तत्प्रयोगवचनेन गृह्यते, दर्शपूर्णमा-
साभ्यां फलं साधयेत् सर्वैरङ्गैः सह, अस्यां च आर्त्तौ एष
याग इतिकर्त्तव्यता इति । तस्मात् एवम् अवगम्यते, विनष्टे
हविषि अमावास्यां यन्न शक्नोति स्वकार्य्यं कर्त्तुम्, तत्
अनया इतिकर्त्तव्यतया सहितं शक्नोति इति । तस्मात्
निमित्ते कर्म्मङ्गम् इति । (६।४।१० अ०) ।

सवायागूर्याप्रवृत्तस्य विश्वजिदावश्यकताधिकरणम् ।

विश्वजित्प्रवृत्तेभावः कर्मणि स्यात् ॥ ३२ ॥

(सि०)

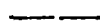
एतदाग्रायते, सर्वाभ्यां वा एव देवताभ्य, सर्वभ्य
 पृष्ठेभ्य आग्रायमागुरते य सत्राय आगुरते, विग्नजिता
 चतिराधेण सर्वपृष्ठेन सर्ववेदसदधिणेन यजेत, सर्वाभ्य
 एव देवताभ्य, सर्वेभ्य पृष्ठेभ्य, आग्रायानं निष्क्रीणीते
 इति, सत्राय आगोरणे निमित्ते विग्नजित् श्रूयत । तत्र
 सन्देहः, किं सत्राय आगुर्ये य सत्रं प्रयुङ्क्षते, तस्य
 विग्नजित्, यत यो न प्रयुङ्क्षते तस्य ? इति । किं तावत्
 प्राप्तम् ? यय प्रयुङ्क्षते, यय न इति अविशेषात् । अथ वा
 प्रयस्मानस्य । कुत ? निमित्ते कर्माङ्गम् एवञ्जातीयकम्
 इत्युक्तं, तत् अप्रयुज्यमानस्य कथम् अङ्गं स्यात् ? इति ।

एवं प्राप्ते ग्रूम, विग्नजित्, अप्रवृत्ते भवेत्, सत्रस्य
 क्रियाया अभावे विग्नजित् । किं कारणम् ? । एव हि
 श्रूयत, य सत्राय आगुरत, स विग्नजिता चतिराधेण
 यजेत इति, य सत्रं करिष्यामि इत्येवम् आगुरत स विग्न-
 जिता यागेन साधयेत् इति, यदर्थम् अतो सय कर्तुं
 मिच्छति, तदर्थम् इति गम्यते । कथम् ? । य आगुरते,
 स तेन यजेत, यागेन निर्वर्त्तयेत् इति वाक्यार्थो गम्यते,
 न यागं निर्वर्त्तयेत् इति । कुत ? । यागस्य गुणत्वेन
 अवगात । कथम् तस्य गुणत्वम् ? । छतीयानिर्द्देशात्,
 प्राधान्ये हि फलं कल्पते । इतरस्मिन् पक्षे प्रत्यक्षात्
 वाक्यात् फलावगमः ।

निष्क्रयवादाच्च ॥ ३३ ॥ (यु०)

एवं तत्र श्रूयते, सर्वाभ्यां वा एव देवताभ्य, सर्वेभ्य

पृष्ठेभ्य यत् आत्मानं निष्क्रीणीते इति, निष्क्रीयद्वारेण च
 सस्तवः प्रवृत्ते न युज्यते । तस्मात् अप्रवृत्ते विश्वजित्
 इति । अथ कस्मात् नैवमभिसम्बन्धः क्रियते ? आगूर्थ्य
 सत्राय विश्वजिता यजेत इति, विश्वजितः सत्रस्य च
 सम्बन्धो विज्ञायेत, आगोरणवेलायाम् इति । नैवम्,
 आगोरणविशेषणं हि सत्रं सत्रविश्वजित्मसम्बन्धे व्यवहित-
 कल्पना स्यात् । श्रुतिश्च पुरुषेण विश्वजितं सम्बन्धयति,
 विश्वजिता यजेत पुरुषः इति, न सत्रेण । सत्रस्य विश्व-
 जित् यागः इति, आगूर्थ्य इति च । एव अवणम् अर्थवत्
 भवति । श्रुताङ्गत्वे तु अर्थप्राप्तं न वक्तव्यम्, न च, आगूर्थ्य
 यजेत इति आगोरणानन्तर्यं शक्यं विधातुम्, अशब्दार्थो
 हि तदा आश्रीयेत, समानकर्तृकता हि शब्दवती पूर्वं
 कालभावस्य च अर्थप्राप्तत्वात् न वक्तव्यता । तस्मात्
 आगूर्थ्य इत्यत्रैव विश्वजितः सम्बन्धः, स चेत्, आगूर्थ्य न
 सत्रेण यजेत यस्य विश्वजित् इति ॥ (६ । ४ । ११ अ०) ॥



बर्हिषेत्यादिश्रुते व्रतकालविधानार्थताधिकरणम् ।

वत्ससंयोगे व्रतचोदना स्यात् ॥ ३४ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासयोः श्रूयते, बर्हिषा वै पौर्णमासे व्रतम्
 उपयन्ति, वत्सेन समावास्यायाम् इति । तत्र सन्देहः,
 किं वत्ससाधनकं व्रत विधीयते, उत व्रतस्य कालः इति,
 अथ वत्सो व्रताङ्गम् इति । किं प्राप्तम् ? वत्ससाधनकं व्रत

विधीयते । इति, अमावास्यायां वक्षोर्वृतं कुर्यात् इति ।
वक्षव्रतसंयोगोऽपूर्व, स विधीयते, तस्मिन् विधीयमाने
उभयमपि विहितं भवति वक्षो व्रतञ्च ।

कालो वा उत्पन्नसयोगात् यथोक्तस्य ॥ ३५ ॥

(सि०)

यथोक्तस्य वचनान्तरेण प्राप्तस्य कालोऽयं विधीयते ।
कुत ? । उत्पन्नसयोगात्, उत्पन्नसयोगोऽयं व्रतस्य, न
उत्पत्तिसंयोगः कथम् ? । अमापममांस बहुसर्पिष्क व्रतं
व्रतयन्ति इति विहितं पूर्वं व्रतम्, अपघ्नातश्च कालः,
तस्मात् कालविधिरिति ।

अर्धापरिमाणाच्च ॥ ३६ ॥ (यु०)

न च शक्योऽपार्थं परिमासुम्, वक्षेन व्रतम् उपयन्ति
इति किं वक्षोऽत्र व्रतयितव्यं ? एव वक्षेन व्रतम् उपगतं
भवति, किं वक्षेन हस्तस्थानीयेन व्रतयितव्यम् ? इति
एवं तदुपेतं भवति, उत यत्नं सन्निधाय तदुपेयात् ? इति,
नैव व्यवतिष्ठते शास्त्राद्य, कारणं हि एतत् निर्दिष्टं, न
इतिकर्तव्यता । एतावत् उक्तं, वक्षसाधनं व्रतं कुर्यात् ।
कथम् ? इत्येतद्विशेषाकाङ्क्षमेव अवितिष्ठेत, नैव अर्थः
परिच्छिद्यते, व्रते किं वक्षेन क्रियते इति, अथ वा यद्वा
तदेति ? तथा वक्षो व्रतेन सम्यध्यमान इष्टं स्यात्, अप-
रार्धतामापद्येत, परार्धतां च अस्य द्योतयति विभक्तिः

तृतीया, साधकतमे हि सा भवति । तस्मात् अपि कालार्थः संयोगः ।

वत्सस्तु श्रुतिसंयोगात्तदङ्गं स्यात् ॥ ३७ ॥ (२पू०)

यदुक्तं, निहितत्वात् व्रतस्य अनुवादः इति, सत्यमेतत् । यत्तूक्तं, कालविधानार्थः इति, तन्न, वत्सः तदङ्गत्वेन विधीयते । कुतः ? । श्रुतिसंयोगात्, वत्सेऽङ्गे विधीयमाने श्रुतिः निमित्तम्, काले लक्षणाशब्दः स्यात् । श्रुतिलक्षणा-विशये च श्रुतिर्न्याय्या । तस्मात् अङ्गं वत्सः इति ।

कालस्तु स्यादचोदना ॥ ३८ ॥ (उ०) ॥

कालस्तु एष निर्दिश्यते, न वत्सोऽङ्गं विधीयते, नैषा चोदना, वर्हिषा वै पौर्णमासे व्रतम् उपयन्ति वत्सेन अमावास्यायाम् इति । कथम् अवगम्यते ? । विधिना एकवाक्यत्वात्, परस्ताच्च विधिः समान्नायते, पुरा वत्सानाम् उपाकर्त्तौर्दिश्यती अश्रीयताम् इति, यदि एषोऽपि विधिः स्यात्, वाक्यभिद्येत । अनुवादश्च तथाभूतस्य अर्थस्य भवति, न च वत्साङ्गता अप्राप्ता, अप्राप्तस्तु कालः ।

अनर्थकश्च कर्मसंयोगे ॥ ३९ ॥ (यु० १) ॥

न च, शक्यो वत्सोऽत्र व्रतयितुम्, कर्मसंयोगे वत्सेन न अर्थः शक्यते कश्चित् कर्तुम् । तस्मात् अपि न वत्सोऽङ्गम् ।

अवचनाच्च स्वशब्दस्य ॥ ४० ॥ (यु० २) ॥

न च एतदुच्यते, विग्रहस्य अपितं वास प्रतयिणते इति,
न च, यस्य प्रथस्य स्वगन्ध यूयते, वास इत्याकृतिगन्ध-
मांसे न वर्तते । तस्मात् एव कान्त इति । (६ । ४
१२ प०) ।

— • —

अद्वैतवापुःकल्पस्य सद्यस्मत्प्रत्यक्षमाधारवताधिकारम् ।

कालश्चेत्सन्नयत्पक्षे तद्विहसयोगात् ॥ ४१ ॥ (प०)

कालार्थं सयोग इत्येतत् समधिगतम् । इदानीं सन्देह-
किं सन्नयत्पक्षे एव कान्त, उत असन्नयतोऽपि ? इति । किं
प्राप्तम् ? सद्यस्मत्पक्षे । कुत ? । एवं यूयते, पुरा वक्ष्याना-
मपाकर्षो इति, न च असन्नयतो वक्ष्यापाकरणमस्ति ।
तस्मात् सन्नयत्पक्षे एव कान्त । अपाकरणम् नित्यम्
इति ।

कालार्थत्वाद्बोभयो प्रतीयेत ॥ ४२ ॥ (सि०) ॥

वाग्वद् पक्षं ध्यावर्त्तयति, न सन्नयत्पक्ष एव, असन्न-
यतोऽप्येव कान्त स्यात् । कुत ? । कालार्थत्वात्, न
वक्ष्यापाकरणेन तत्र किञ्चित् प्रयोजनमस्ति, कालेन तु
प्रयोजनं, येन च तत्र प्रयोजनं, स सञ्जते । कथं पुनर्वक्षा-
पाकरणम् कालाद्यम् ? इति, पराधत्वात्, पश्यते, हि ते
अपाक्रियन्ते, तथाहि दृष्टार्थता भवति, इतरथा अदृष्टार्थता
स्यात्, तस्मात् न उपादेयत्वेन वक्ष्यापाकरणं यूयते इति ।

यत्तूक्तं, तस्मिन्संयोगात् सन्नयत् पक्षे एव इति । तन्न,
असन्नयतोऽपि कालाहानात्, यस्यापि न सान्नाय्यं,
तस्यापि वत्सापाकरणमेव न स्यात्, न तु वत्सापाकरण-
कालोऽपि, कालेन च नः प्रयोजनं, न वत्सापाकरणेन ।
यथा शङ्खवेलायामागन्तव्यम् इति, यस्मिन्नपि ग्रामे शङ्खो न
आध्मायते, तस्मिन्नपि स तथाकालोऽस्ति इति, न आग-
मनं परिहास्यते । एवम् इहापि असत्यपि वत्सापाकरणे
तत्काले भिद्यमाने व्रतम्, तस्मिन् काले न परिहास्यते
इति । (६।४।१३ अ०) ।

— — —

सह शाखयत्यस्य कालविधानार्थताधिकरणम् ।

प्रस्तरे शाखा श्रयणवत् ॥ ४३ ॥ (पू०)

दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत इति । तत्र श्रूयते,
सह शाखया प्रस्तरं प्रहरति इति । तत्र सन्देहः, किं
शाखा प्रस्तरस्याङ्गभूता, अङ्गप्रयोजनसम्बन्धः तयोः । अथ
कालार्थः संयोगः, प्रस्तरप्रहरणकाले शाखा प्रहर्त्तव्या ?
इति । किं प्राप्तम् ? प्रस्तरे शाखा श्रयणवत्, प्रस्तरस्य
अङ्गभूता शाखा । कुतः ? सह शाखया प्रस्तरं प्रहरति
इति, सहयुक्तेऽप्रधाने तृतीया विभक्तिर्भवति २।३।१८ सू०,
सा च शाखायां तृतीया । तस्मात् प्रस्तरस्य शाखा गुण-
भूता, प्रस्तरे च द्वितीया, सहयोगे च तृतीया, तृतीया
गुणतः, द्वितीया प्रधानतः । - ननु न शाखया प्रस्तरस्य

कचित् उपकार क्रियते । सत्त्वं न दृष्ट क्रियते, किन्तु
चदृष्ट क्रियते, अयणवत्, यथा पयसा मैत्रावरुणं श्रियाति
इति द्वितीयाद्वितीयासयोगात् चदृष्टय उपकारो गम्यते ।
एवम् इहापि इति ।

कालविधिर्विभयोर्विद्यमानत्वात् ॥ ४४ ॥ (सि०)

कालविधिर्वा स्यात् । कुत १ । उभयोर्विद्यमानत्वात्,
प्रस्तरस्तावत् सुगन्धारणार्थं प्राप्तो विद्यते, तस्य प्रहरण-
मपि पिशिते काले वास्यान्तरेण विहितं, ततः शाखाया
प्रतिपादनाद्ये, तस्य परतत् पुनर्वचनम् । उच्यते, भवत्
प्रस्तरस्य पुनर्वचनं, शाखा तु अत्र विधीयते इति । उच्यते,
उभयो अपि विद्यमानत्वात्, शाखा पूर्वं विहिता वक्षा
पाकरणाद्या, इदानीं पुन किं गुणभूता चाद्यते, उत
प्रतिपाद्यते ? इति, प्रतिपाद्यमानायां दृष्ट प्रयोजनं,
प्रेमविद्योगात् प्रचरितुम् अवकाश स्यात् या यावती च
माया, देवान्तरसंयोगस्य न दृष्ट किञ्चित् अस्ति, तस्मात्
प्रहरण प्रतिपत्ति तस्या, तस्मात् परत प्रयोजनाभावात्
कालनियम क्रियते । ननु द्वितीयाऽप्रधाने भवति, सा च
शाखायाम् । अत्र उच्यते, या असौ शाखायां द्वितीया,
सा द्वितीयार्थे । या च प्रस्तरे द्वितीया, सा द्वितीयार्थे ।
कथम् अवगम्यते ? । सहयोगे एकस्मिन् काले उभयमपि
प्रवर्तय्यम् इति, अत्र यस्य निश्चित काल, तस्य अत्र
वाद, यस्य तु अनिश्चित, तस्य विधि, शाखायाश्च अनि-
श्चित, प्रस्तरस्य निश्चित, तस्य पुनरुच्चारणम् अनिश्चित

तार्थं, तत् प्रधानम् । इतरस्य उच्चारणं प्रधानं, प्राधान्यं च द्वितीयार्थं, तत्र तृतीया । पारार्थ्यम् अपि तृतीयार्थं, तत्र द्वितीया । तस्मात् अययार्थं विभक्तिवचनम् ।

अतत्संस्कारार्थत्वाच्च ॥ ४५ ॥ (यु० १) ॥

न च, शाखया प्रस्तरस्य उपकारो दृष्टः क्रियते, काष्ठं, दह्यमानस्य तृणस्य न उपकारे वर्तते, तृणं तु काष्ठस्य उपकुर्व्यात् । तस्मात् न शाखा प्रस्तरार्था ।

तस्माच्च विप्रयोगे स्यात् ॥ ४६ ॥ (यु० २) ॥

किं भवति प्रयोजनं, यदि प्रस्तरस्य गुणभूता, तथापि प्रस्तरप्रहारकाले शाखा प्रतिपाद्यते ? इति । उच्यते, यदि प्रस्तरस्य प्रक्षियमाणस्य अङ्गभूता शाखा, ततो विना प्रस्तरेण, न प्रहर्त्तव्या भवति । अथाङ्गभूता, विनापि प्रस्तरेण प्रहर्त्तव्या, अस्माभिः उक्तं प्रस्तरकाले प्रहर्त्तव्या इति, तस्माच्च विप्रयोगे स्यात् तस्मात्, एव कारणात् प्रस्तरविप्रयोगेऽपि शाखायाः प्रहरणं स्यात् इति ।

उपवेष्टश्च पक्षे स्यात् ॥ ४७ ॥ (पू०) ॥

यथा पूर्वः पक्षः, तथा सति, सान्नाय्ये सति असति च शाखा विद्यते इति उपवेष्टो सति च असति च स्यात्, यथा तु सिद्धान्तः, तथा सान्नाय्यपक्षे शाखा सती हि प्रतिपाद्यत इति । तत्रैव उपवेष्टो न अन्यत्र इति । (६।४। १४ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्य-
ध्यायस्य चतुर्थः पादः ।

दर्म भुवर्गटी नेमितिकर्तव्यतापनयाभिस्वरयम् ।

अभ्युदये कालापराधादिज्याचोदना स्यात् यथा
पञ्चशरात्रे ॥ १ ॥ (पू०) ॥

इदमामनन्ति, वि या एन प्रजया पशुभिरर्चयति,
वर्चयत्यस्य भ्रातृव्य, यस्य हविर्निर्गत पुरस्ताच्चन्द्रमा अभ्यु
नेति चेधा तण्डुलान् विभजित् ये मध्यमा, स्यु, तानग्नये
दाधे पुरोह्यागमष्टाकपास्तं निर्वपेत्, ये स्यविष्ठा तान्
इन्द्राय प्रदाधे दधयस्व, ये चोदिष्ठा, तान् विष्णवे शिपि-
विष्टाय शृते चस्व इति, तत्र सन्देह, किं कालापराधे
यागान्तरम् इदं चोद्यते, उत तेषु एव प्रकृतेषु कर्मसु िमिते
देवतापनय १ इति ।

किं प्राप्तम् ? । अभ्युदये य कालापराध तत्र इज्या
चोदना स्यात् । कथम् ? । पुरोह्यागमग्नये दाधे मध्यमान्
कुर्वते, ये स्यविष्ठा तान् इन्द्राय प्रदाधे दधनि चस्व कुर्यात्,
चोदिष्ठान् विष्णवे शिपिविष्टाय इति, यजतिसु फलभाक्तु-
संयोगादिति विधानं गम्यत, यथा पञ्चशरात्रे द्रव्यदेवता
सम्बन्धेन कर्मान्तर गम्यते, यथा पशुकामेष्ट्या, य पशुकाम
स्यात्, सोऽमावास्यायाम् इष्ट्वा वयान् अपाकुर्यात्, ये
स्यविष्ठा, तानग्नये सनिमतेऽष्टाकपालं निर्वपेत्, ये
मध्यमा, तान् विष्णवे शिपिविष्टाय शृते चस्व येऽग्निष्ठा,

तानिन्द्राय प्रदात्रे दधंश्चरुम् इति । एवम् इहापि इति ।
अपि च न प्रकृते द्रव्ये देवता श्रूयते, श्रुते चरुम् इति हि
तत्र भवति वचनं, न च अभ्युदयकाले अपणं कृतमस्ति
तस्मात् कर्मान्तरम् ।

अग्नयो वा विद्यमानत्वात् ॥ २ ॥ (सि०) ॥

देवतापनयो वा । कुतः ? । विद्यमानत्वात्, विद्यन्ते
हि कर्माणि प्रकृतानि, तेषु विद्यमानेषु पुनर्देवतासम्बन्धो
हविषो नोपपद्यते, यस्य अनुपपत्त्या यागः कल्प्येत ।
तस्मात् न यागान्तरं, तेषु एव हविःषु देवतान्तराणि
विधीयन्ते ।

तद्रूत्वाच्च शब्दानाम् ॥ ३ ॥ (यु० १)

देवतापनयसरूपाश्चामी शब्दाः भवन्ति, ये मध्यमाः,
तेषां देवतान्तरं विधीयते, तत्र द्रव्यं प्राप्तम्, अप्राप्ता देवता
विधीयते । कथं पुनर्देवताविधानार्थं न अनेकगुणविधान
दोषो जायेत ? इति । उच्यते, नैव अत्र अनेको गुणो विधी-
यते कस्मिंश्चित् वाक्ये । तण्डुलान् विभजेत् इत्यत्र तावत्
विभागमात्रं विधीयते, अन्यत् सर्वमनूद्यते, तस्मात्
अदोषः । ये मध्यमाः, तेषाम् अग्निर्देवता विधीयते, अन्यत्
पुरोडाशादि अनूद्यते, ये स्थविष्ठाः, तेषां दधिसहितानाम्
इन्द्रो देवता अस्मिन् वाक्ये विधीयते । तत्र अर्थप्राप्ते अपणे
सति, चरुता, सह सप्तम्यर्थेन अर्थप्राप्तेनैव अस्मिन् वाक्ये-
नूद्यते, ये जोदिष्ठाः, तेषां श्रुतसहितानाम् विष्णुः शिपि-
विष्टो देवता विधीयते, अन्यत् सर्वमनूद्यते । तस्मात् अदीयः ।

आतश्चनाभ्यासस्य दर्शनात् ॥ ४ ॥ (यु० २)

आतश्चनाभ्यासश्च दर्शयति । कथम् ? एवं श्रूयते, यदि विभीषादभिमोदेष्यतीति महारात्रे चर्वोपि निर्धपेत् फलीकृतैस्तण्डुलैरुपासीत, अहं दधि हविरातश्चनार्थं मिदध्यात्, अहं न, यद्यभ्युदिधात् अनेनातश्च प्रचरित्, यद्यु न, माद्वय भोजयेत् इति । यदि कर्मान्तरम् उपादेयत्वेन तदा तण्डुला दधि शृतं च । तस्मात् लौकिकानि उपायानि, न ह्येव तदा प्रकृतानां व्यापारः, तत्र अविनष्टे दधनि अपरिशुभामावासे क्रियमाणे विद्यते दधीति न आतश्चनमावर्त्तेत, तस्मान्मेवाभ्युदितष्टौ दधि विद्यते इति न आतश्चनं स्यात् । अथ निमित्ते देवताप-
नयः, ततस्तस्मिन् दधनि चरुं कृतं इति, पुनरामावासे दोहे आतश्चनेन कार्यम्, एवम् आतश्चनाभ्यासस्य दर्शनं देवताविधाने युज्यते इति ।

अपूर्वत्वाविधानं स्यात् ॥ ५ ॥ (आ० नि० १) ॥

अथ यदुक्तं, यथा पशुकामिष्यां कर्मान्तरं, य पशु-
कामं स्यात्, सोऽमावास्याम् इष्टा वक्षानपाकुर्थात्
इति, तत्परिहर्तव्यम् । तत्र उच्यते, युक्तं, यत् तत्र कर्मा-
न्तरविधानम् । कुत ? अपूर्वत्वात् न तत्र कथितं पूर्वं
प्राप्तो यागो विद्यते, सोऽमावास्याम् इष्टा इति हि परि-
समाप्ते तस्मिन् इदमारभ्यते तत्र द्रव्यदेवतासंयुक्तो निर्व्य-
पतिशब्दो न अस्तरेण उक्तर्गः, द्रव्यदेवतयोः सम्यग्भ्यो विद्यते
इति यजति गमयति । न तु इह एवम्, इह हि याग-

प्रकृतो गम्यते तस्मिन्नेव विद्यमानस्य द्रव्यस्य देवता-
सम्बन्धमात्रं विधीयते इति न दोषो भवति ।

पयोदोषात्पञ्चशरावेऽदुष्टं हीतरत् ॥ ६ ॥

(आ० नि० २)

अथ यदुपवर्णितं, यथा पञ्चशरावे कर्मान्तरं विधीयते,
एवम् इनापि इति, तत्परिहर्तव्यम् इति । अत्र उच्यते,
युक्तं पञ्चशरावे कर्मान्तरं, दुष्टं हि तत्र द्रव्यं, यस्य देवता
विधीयते । तत्र अवश्यं द्रव्यम् उपादेयत्वेन चोदयितव्यं,
तस्मिन् उपादीयमाने देवतान्तरे च अपूर्वः सम्बन्धो विधी-
यते, तत् यागान्तरं भवति इति । इतरत् इह द्रव्यम्
अदुष्टं, तदनूय, प्रकृते यागे देवता विधीयते इत्युक्तं,
तस्मात् अदोषः इति ।

सान्नाय्येऽपि तथेति चेत् ॥ ९ ॥ (आ०) ॥

एवं चेत् पशुसि, सान्नाय्येऽपि दोषः, तदपि हि
अभ्युदये तत्कालापभ्रंशात् दुष्टम् इति ।

न तस्यादुष्टत्वादविशिष्टं हि कारणम् ॥ ८ ॥

(आ० नि० १)

नेतदेव, पञ्चशरावे हि दुष्टं द्रव्यं, इह तादृशमेव अव-
तिष्ठते । ननु कालापभ्रशेन दुष्टम् । न दुष्यति, अविशिष्टं
हि कारणम्, अभ्युदये प्रायश्चित्तविधानं दुष्टेऽप्युपपद्यते,
कालापराधे अदुष्टेऽपि ता, अकाले हि अभिप्रवृत्तस्य
शक्यते देवताविधानं, न तु विनष्टस्य ।

लक्षणार्थां शृतश्रुति ॥ ८ ॥ (आ० नि० २) ॥

अथ यदुक्तं, न प्रकृते द्रव्ये देवता श्रूयते, श्रुते चरुम्
इति तत्र भवति वचनं, न च अभ्युदयकाले यपण क्षत
मस्ति इति, तत्परिहर्त्तव्यम् । अत्र उच्यते, लक्षणार्था इयं
शृतश्रुति, धम्मलक्षणार्था श्रुते, शृतसङ्घपरितधम्मक
इति । (६।५ १ अ०) ।

—०—

उपांशुयागेऽपि देवतापनयाधिकारम् ।

उपांशुयागेऽपि देवतापनयाधिकारम् ॥ १० ॥ (पृ०)

तस्मिन् एव अभ्युदये सगय, किम् उपांशुयागेऽपि
देवतापनयो भवेत्, न ? इति । किं प्राप्तम् ? उपांशुयागे-
यथाप्रकृति स्यात् । कस्मात् ? । अवचनात्, यथा अमीषु
वचनं, मध्यमानामन्त्ये दात्रे पुरोडाशा, स्थविष्ठानाम्
इन्द्राय प्रदात्रे दधमि चरु, चादिष्ठानाम् विष्णवे पित्रि
विष्टाय श्रुते चरु इति । नैतत् उपांशुयागेऽस्ति । तस्मात्
स यथादेवतं स्यात् ।

अपनयो वा प्रवृत्त्या यथेतरेषाम् ॥ ११ ॥ (सि०)

वाग्वद् पक्षे व्यावर्त्तयति । उपांशुयागस्य अपनय ।
केन कारणेन ? । प्रवृत्त्या, अकाले तन्वप्रवृत्ति देवतापन
यस्य कारणम् । कुत ? । न हि अत्र अभ्युदये सति
तच्छ्रुता विभागार्थम् उपादीयन्ते, किन्तु हि, अभ्युदितस्य
सविषो विभाग उच्यते, अभ्युदयेन अपराहस्य इति ।

कथम् अवगम्यते ? । यस्य अभ्युदियात् इतिविशेषश्रवणात्,
 सर्वस्यैव हि अपराधेन अभ्युदेति, अपराधश्च अकाले तन्त्र
 प्रवृत्तिः । एवञ्च सति न तद्विः तण्डुलैः शक्यं विशेषष्टुम् ।
 तस्मात् उपांशुयागस्यापि विभागः, चेधा तण्डुलान् विभ
 जेत् इति हि अनेन वाक्येन देवतापनयः क्रियते, विधिर्हि
 अत्र विभजेत् इति विभागं कुर्यादित्यर्थः । कथमिति ? ।
 विभागे विशेषपराणि उत्तराणि वाक्यानि, इदमिदं च
 द्रव्यमस्यै देवतायै, इदमिदं च अस्यै इति । यस्य द्रव्यस्य
 विशेषविभागो नास्ति, तस्यापि विभजेत् इति सामान्य-
 विभागः । तस्मात् यथैव इतरेषां विभागः, एवम् उपांशुया-
 जस्यापि इति । अथ वा उपांशुयाजद्रव्यात् पूर्वेण वाक्येना
 पनीता, देवता न तदपरेण वाक्येन देवतान्तरे संयोजितम् ।
 तस्मात् प्रहीणमेव तत् । (६ । ५ । २ अ०) ।

अनिरुप्तेऽप्यभ्युदयेष्वधिकरणम् ।

निरुप्ते स्यात्तत्संयोगात् ॥ १२ ॥ (पू०) ॥

अस्मिन् एव उदाहरणे सशयः, किं यदि निरुप्तेऽभ्यु-
 दयोऽवगम्यते, तदाऽभ्युदितेष्टिः, उत अनिरुप्तेऽपि ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? निरुप्तेऽवगतेऽभ्युदितेष्टिः स्यात् । कुतः ? ।
 तत्संयोगात्, निर्वापसंयोगो हि भवति, यस्य हविर्निरु-
 प्तम् इति । तस्मात् अनिरुप्ते नैतत् विधानम् इति ।

प्रवृत्ते वा प्रापणान्निमित्तस्य ॥ १३ ॥ ॥ (सि०)

वागब्दः पक्ष व्यावर्त्तयति । अकाले तन्त्रप्रवृत्तिमात्रे

स्यात् एतद्विधान, प्राप्तं हि तावत्येव निमित्तं, यस्य हवि
 अभ्युदेति इति, हविर्गृहण नक्षत्रत्वेन, यस्य हवि अभ्यु
 देति इति हविर्लक्षित उदयो निमित्तं, प्रवृत्त हविर्नक्ष
 यति, न उदासीनम् । तस्मात् हवि अभ्युदेति इत्युच्यमाने
 प्रवृत्तं हवि अभ्युदेति इति गम्यते । न हि तत् निरुक्तम्
 इत्येतन्न गम्य विरोधयितुम् भिद्येत हि तदा वाक्य, यस्य
 हविर्निरुक्त, 'न अनिरुक्तम् इत्येवमपेक्षमाणे हवि अभ्यु
 देति इति न गम्यते विधातुम् । तस्मात् अनिरुक्तेऽपि
 इति इति ।

लक्षणमात्रमितरत् ॥ १४ ॥ (आ० नि०) ॥

अथ यदुक्तम्, निरुक्तसंयोगो भवति, यस्य हविर्निरुक्तम्
 इति, नक्षत्रमात्रमेतत् निरुक्तम् इति, कस्मिंश्चित् पदार्थे
 तस्य प्रवृत्ते इत्यर्थः ।

तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ १५ ॥ (यु०) ॥

अन्यार्थोऽपि च एतमर्थं दर्शयति, स यद्यगृहीतं हवि
 रभ्युदियात्, प्रघातमेव तदैवा व्रतचर्या, यत् पूर्वेषु दुग्ध
 दधि हविरातश्चन तत् कुर्वन्ति, प्रतिसुश्चन्ति वक्ष्यान्,
 तानेव तत् पुनरपाकुर्वन्ति, तानपराह्णे पर्णमाश्रया
 अपाकरोति, तत् यद्येवाद् प्रघातमामावास्य हविरेवमेव
 तदयश्च व्रतचर्या वा नोदाश्रमेत, गृहीतं वा हविरभ्यु
 दियात् इतरथा तर्हि कुर्यात्, एतानेव तण्डुलान् सक्त-
 फलीकृतान् इति, अगृहीते हविषि अन्यं विधिं श्रुत्वा

गृहीतेऽप्यनिरुप्ते वाऽभ्युदये प्रायश्चित्तं दर्शयति । (६।५। ३ अ०) ।

—

अनिरुप्तेऽभ्युदये वैकृतीभ्यो निर्वपाधिकरणम् ।

अनिरुप्तेऽभ्युदिते प्राकृतीभ्यो निर्वपेदित्याश्मरथ्य-
स्तण्डुलभूतेष्वपनयात् ॥ १६ ॥ (पृ०) ॥

प्रवृत्तमात्रं निमित्तम् इति स्थितम् । नैमित्तिकस्तु देव-
तापनयो देवतान्तरसंयोगश्च, किं निर्वपात्तरकालं तण्डु-
लावस्थे हविषि कर्त्तव्यो निर्वपास्तु प्राकृतीभ्य एव स्यात्,
ज्ञातेऽभ्युदये । उत वैकृतीभ्य एव ? इति संशयः । कि
तावत् प्राप्तम् । अनिरुप्तेऽभ्युदिते प्राकृतीभ्यो निर्वपेत्
इत्याश्मरथ्य आचार्यो मन्यते स्म । कुतः ? । तण्डुल-
भूतेषु अपनयात्, तण्डुलभूतेषु अपनयः श्रूयते, यस्य
हविर्निरुप्त पुरस्तात् चन्द्रमा अभ्युदेति त्रेधा तण्डुलान्
विभजेत् इत्यभ्युदयावगमात् अनन्तरं तण्डुलविभा-
गम् आह, सोऽतण्डुलभूतेषु न अवकल्पते । तस्मात्
अनिरुप्ते तण्डुलाभावादनपनीता देवताः प्राकृत्यः इति
प्राकृतीभ्य एव निर्वपेत् इति ।

व्यूहं भागभ्यस्त्वालिखनस्तत्कारित्वाद्देवतापन-
यस्य ॥ १७ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । व्यूहं या भजन्ते कर्म,

ताभ्यो नियतेषु इति चापेक्षया चापाभ्यां मन्थते न ।
 कुत ? । तस्मात्तत्वात् देवतापनयस्य, यस्मात् पञ्चामे
 तन्व्यवृत्तिस्त्वारिता देवतापनय, तस्मात् अपनीता देवता
 इति चूर्जुगाम्भा निरुतेत्या । (१५१४ प०) ।

— —

विनिर्गते न मुष्टीनामपनयस्तद्गन्तव्यात् ।

विनिर्गते न मुष्टीनामपनयस्तद्गन्तव्यात् ॥ १८ ॥

(१म पृ०)

यद्यपि प्रारब्धे चतुर्मुनिर्वाये चरितमामे भवति
 मंगल, यत् निरुते तत् निरुतेष्व, चरितम् किं प्राप्तं
 तीर्थो निर्धनस्य, किं वैकृतोभ्य, उत मुष्णीमेव ? इति ।
 किं प्राप्तम् ? विनिर्गते सामिनिर्गते इत्यर्थे न तत्र देवता
 पनय स्यात् । कुत ? । तद्गन्तव्यात्, निवापस्य गुणो
 देवता, न मुष्टीनाम्, स च निर्वाप तद्देवताक । कुत ? ।
 चतुर्मुनिपूरणार्थत्वात् चर्मासमाप कर्म्मस्य, तत्र चर्मास
 माय पुन क्रियते, पूर्वमेव कृते तस्मिन् निवापे न देवता
 अपनीता । स एव अय पुन क्रियते, पुनरपि क्रियमाणस्य
 अपनयते देवता भवितुमर्हति इति प्राप्ततीर्थ एव
 निर्धनस्य, न च उत्तरो मुष्टि पृथक् पदार्थो, येन देवता
 पनयो भवेत्, कृतस्य निर्वापस्य चतुर्मुनिपूरणम् एतत्
 क्रियते । तस्मात् अपनय इति ।

अप्राकृतेन हि संयोगः तत्स्थानीयत्वात् ॥ १९ ॥

(२४ पू०)

न प्राकृतीभ्योः निर्वस्य, काभ्यस्तर्हि ? वैकृतीभ्यः ।
कुतः ? । अप्राकृतेन देवताविशेषेण संयोगः श्रूयते, न
अधिकृतेन, त्रेधा तण्डुलान् विभजेत् इति प्राकृतीभ्य
आच्छिद्य वैकृतीभ्यो निर्वस्यो विधीयते, ता इदानीं
तत्स्थानीयाः । तस्मात् विनिरुप्ते निवृत्ता देवता, अन्याः,
अन्याश्चोपजाताः । तस्मात् वैकृतीनाम् संयोगेन निर्वाप-
शेषः कर्त्तव्यः इति ।

अभावाच्चेतरस्य स्यात् ॥ २० ॥ (सि०)

अभावात् इतरस्यार्द्धस्य देवतासंयुक्तस्य, न निर्वापो
भवति देवतासंयुक्तः, यदि निर्वापोऽर्द्धं अन्यदेवत्योऽर्द्धोऽप्य-
न्यस्यै देवतायै, नैव निर्वाप इतरदेवताको वा इतरदेव-
ताको वा । तस्मात् तूष्णीमेव निर्वस्यम्, अवश्यम् अन्य
तरत्र सङ्कल्पभेदो भवति ॥ (६ । ५ । ५ अ०) ॥

सन्नयदसन्नयदुभयस्यैवाभ्युदये प्रायश्चित्ताधिकरणम् ।

सान्नाय्यसंयोगान्नासन्नयतः स्यात् ॥ २१ ॥ (पू०)

अभ्युदितेष्टिरेव उदाहरणम् । तत्र श्रूयते, दधनि
चरुम्, शृते चरुम् इति । तत्र सन्देहः, किं सन्नयतो भवति
अभ्युदये प्रायश्चित्तम्, उत अविशेषेण ? इति । किं

प्राप्तम् । सद्यत पच्य, इति प्रायश्चित्तम् । कुत ? । साया-
य्यसयागात् सायाय्यसयागो हि भवति, यत्ने चरुम् दधनि
चरुम् इति, यताद्यभावात्, न पचयतो भवितुमर्हति,
वैगुण्यं हि तथा स्यात् ।

औपधसयोगाद्बोभयो ॥ २२ ॥ (सि०)

वाग्यं पक्षं व्यावृत्तयति । उभयो अपि स्यात् ।
केवलस्य सद्यत औपधसयोगात्, ये मध्यमा ये स्यविष्टा
ये चादिष्टा इति भवति औपधसयोगः, स च गत्याऽसत्र
यतापि इति । तस्मात् न पचति कारणेऽसत्रयतो निय-
त्तेन, उभयोरपि पचयो प्रायश्चित्तम् इति ।

वैगुण्यान्नेति चेत् ॥ २३ ॥ (आ०)

इति यदुक्तं, पचयतो दध्न यतस्य च अभावात्तद-
धिश्रवणता नास्ति । तस्मात् वैगुण्यं तस्मिन् पक्षे इति,
तत्परिहर्तव्यम् इति ।

नातत्स स्कारत्वात् ॥ २४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेव, न हि द्वि अधिकरणसुरो यपणे यूयते,
किन्तु यथा स्यविष्टा इन्द्राय प्रदाप्ते, एवं दध्यपि देवता-
सम्बन्धार्थं विधीयते, न चरुसम्बन्धार्थम् इति, भिद्येत हि
तथा वाक्यं, स्यविष्टा देवतायै, दधनि च ते कर्त्तव्या
इति । सप्तमीसयोगश्च प्राप्तेऽर्थेऽनुवात् । तस्मात् अत्रिद-
क्षितं तेषां साहित्यं, लक्षणात्वेन हि ते यूयन्ते इति,

न हि पयो दधि च नास्ति इति स्थविष्ठानाम् न देवत-
पनयो भवति, असन्नयतोऽपि अर्थात् आप्सु अपविष्यते
इति । (६।५।६अ०) ।

सत्राय प्रवृत्तमात्रस्य विश्वजिदधिकरणम् ।

साभ्युत्थाने विश्वजित्क्रीते विभागसंयोगात् ॥

२५ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, यदि सत्राय दीक्षिता अथ साभ्युत्ति-
ष्ठेरन्, सोममपभज्य विश्वजिता अतिरात्रेण सर्वस्तोमेन
सर्वपृष्ठेन सर्ववेदसदक्षिणेन यजेरन् इति । तत्र सन्देहः,
किं क्रीतराजकस्योत्थाने विश्वजित्, उत प्रवृत्तमात्रस्य ?
इति । किं प्राप्तम् ? साभ्युत्थाने विश्वजित् क्रीते स्यात् ।
कुतः ? । विभागसंयोगात्, सोममपभज्य विश्वजिता यजे-
रन् इति, ये हि अक्रीते राजनि उत्तिष्ठन्ति, तेषां सोम-
विभागाभावात् वैगुण्यं स्यात् । तस्मात् क्रीतराजका
उत्तिष्ठन्तो विश्वजितं कुर्युः ।

प्रवृत्ते वा प्रापणान्निमित्तस्य ॥२६॥ (सि०)

वाशब्दः पक्षं व्यावर्तयति । प्रवृत्तमात्रस्य उत्थाने स्यात् ।
कुतः ? । प्रापणात् निमित्तस्य, साभ्युत्थानं निमित्तं विश्व-
जितः, तच्च प्राप्तं, न च तच्छक्यं विशेषयितुम्, क्रीते सोमे
साभ्युत्थानम् इति ।

आदेशार्थेतरा श्रुति ॥२७॥ (आ० नि०)

अथ यदुक्तम्, अक्रीते राजन्यत्तिष्ठन्तो विभागाभावत् विगुणं कुर्य, इति, तत्परिहर्तव्यम् । अत्र उच्यते, न विभागो विधीयते, भिद्येत हि तदा वाक्य, साभ्युत्थाने विद्वज्जिता यजेरन्, सोमस्य तु अपभागं कृत्वेति । तेन अपभज्य इति अनुवादः । कथम् प्राप्तिः ? इति चेत् । अर्घात् उत्तिष्ठता विभागो भवति धनस्य, सोऽयं सर्वद्रव्याणाम् विभागः सोमविभागेन सृज्यते, सोमं विभज्यान्वानि च द्रव्याणि इति आदेशार्था इतरा श्रुतिर्भवति । तस्मात् क्रीते च अक्रीते च राजनि उत्तिष्ठतां विद्वज्जितु इति । (६ । ५ । ७ अ०) ।

दीक्षापरिमाणस्य द्वादशाङ्गुलनियमाधिकरणम् ।

दीक्षापरिमाणे यथाकाम्यविशेषात् ॥२८॥ (पू०)

अ्योतिष्टोमं प्रकृत्य श्रूयते, एका दीक्षा तिस्र उपसद पञ्चमीं प्रसृत इति तिस्रो दीक्षा द्वादश दीक्षा इति बह्वनि दीक्षापरिमाणानि आम्नातानि । तेषु सन्देहः, किम् अनियमो, यद्वा तद्वा परिमाणम् उपादेयम् । उत द्वादश दीक्षा ? इति । किं प्राप्तम् ? दीक्षापरिमाणे यथाकामी स्यात्, नास्ति नियमः । कुत ? । अविशेषात्, न कथन विशेष उपादीयते । तस्मात् यत्किञ्चित् परिमाणम् उपादेयम् इति ।

द्वादशाहस्तु लिङ्गात् स्यात् ॥२९॥ (सि०)

द्वादशाहः एव परिमाणम् उपादीयेत् । कुतः ? ।
लिङ्गात् सामर्थ्यात् इत्यर्थः । किं सामर्थ्यम् ? । द्वादश-
रात्रीर्दीक्षितो भूति वन्वीत इति नित्यवदान्नायते, न
पाञ्चिकम् तदेव नित्यं कुर्वन्, न शक्नोति अन्यत्परिमाणम्
उपादातुम् । तस्मात् द्वादशाहः एव परिमाणं नियम्येत,
अन्यानि परिमाणानि विस्तृतौ भविष्यन्तीति न एषाम्
आनर्थक्यम् इति ॥ (६ । ५ । ८ अ०) ।

—०—

गवामयने माघपौर्णमास्या पुरस्ताद्दीक्षाधिकरणम् ।

पौर्णमास्यामनियमोऽविशेषात् ॥३०॥ (१ म पू०)

गवामयने श्रूयते, पुरस्तात् पौर्णमास्याश्चतुरहो दीक्षे-
रन् इति । तत्र सन्देहः, कस्याः पौर्णमास्याः ? इति । किं
प्राप्तम् ? पौर्णमास्याम् अनियमः इति । कुतः ? । अविशे-
षात्, न अत्र ऋषित् विशेषवचनः शब्दः उपादीयते ॥

आनन्तर्यात् तु चैत्री स्यात् ॥३१॥ (२ य पू०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतत्, अनियमः इति,
चैत्री, पौर्णमासी तु भवेत् । कुतः ? । आनन्तर्यात्, पौर्ण-
मासीम् उक्त्वा अनन्तर वाक्यशेषे चैत्री सङ्कीर्त्यते, पुरस्तात्
पौर्णमास्याश्चतुरहो दीक्षेरन् ऋतुमुखे वा एषा पौर्णमासी
सवत्सरस्य, या चैत्री पौर्णमासी इति । अत्र सन्दिग्धे
वाक्यशेषात् (१ । ४ । २९ सू०) इति चैत्री नियम्येत ॥

माघी वैकाटकाश्रुते ॥३२॥ (सि०)

वाशब्द पक्ष व्यावर्त्तयति । न चेत्तत् अस्ति वैधी
इति, किमर्थं ? माघी इति । कुत ? । एकाटकाश्रुते
क्रये हि एकाटकाश्रुतिर्भवति, तेषाम् एकाटकायां क्रय
सम्पद्यते इति । तस्मात् माघ्या पुरस्तात् चतुरङ्गे दीक्षि-
तस्य एकाटकायां क्रय शक्यते कर्तुम्, न चैत्रा । तदे-
तत् सामर्थ्यं नाम लिङ्ग, तत् वाक्यस्य बाधकं भवति ।
तस्मात् माघी_पौर्णमासी इति ॥

अन्या अपीति चेत् ॥ ३३ ॥ (आ०)

इति चेत् पञ्चसि, माघी पौर्णमासी, एवम् एकाट
काया क्रय सम्पद्यते इति । तत् न, असर्वा अष्टस्य
एकाटका, द्वादश एकाटका इति, तेन न दोषः ।

न भक्तित्वादिषा हि लोके ॥ ३४ ॥ (आ० नि०)

नैतदेवं, भाक्तो हि अन्यासु अष्टमीषु एकाटकाशब्दः
एषा हि सुखा, या माघ्यां वृत्तायां ? सुख्यगौणघोष
सुख्ये सम्पद्यते ? तस्मात् माघ्ये पौर्णमासी इति ॥

दीक्षापराधे चानुग्रहात् ॥ ३५ ॥ (पू०)

एकाटकायां दीक्षेरन्, एषां वै संवत्सरस्य पत्नी, यत्
एकाटका इत्युक्ता पुनः, चतुरङ्गे पुरस्तात् पौर्णमास्या दीक्षा
विधाय तेषाम् एकाटकायां क्रय सम्पद्यते, तेनैकाटकां
नष्ट्वद् कुर्वन्ति इति, दीक्षातः प्रश्रुताम् एकाटकां

क्रयेण तु गृह्णन् माघ्याः पौर्णमास्या' अधिकारं दर्शयति ।
 अस्याच्च माघ्याम् अष्टम्यामभीज्यमानायां भवति मन्त्रः,
 यां जनाः प्रतिनन्दन्ति रात्रिं धेनुमिवायतीं, संवत्सरस्य
 या पत्नी सा नो असु सुमङ्गलो इति अष्टकायै सुराधसे
 स्वाहा इति, याऽसौ माघ्यष्टमी, ताम् एकाष्टकां दर्शयति ।

उत्थाने चानुप्ररोहात् ॥ ३६ ॥ (यु० २)

उत्थाने च अनुप्ररोहं दर्शयति, तान् उत्तिष्ठत औष-
 धयो वनस्पतयोऽनूत्तिष्ठन्ति इति वसन्ते उत्थानं दर्शयति,
 तस्मिन् औषधयो वनस्पतयश्च उत्तिष्ठन्ति । तस्मादपि सा
 नियम्यते ।

अस्यां च सर्वलिङ्गानि ॥ ३७ ॥ (यु० ३)

आर्त्तं वा एते संवत्सरस्याभिदीक्षन्ते, य एकाष्टकायां
 दीक्षन्ते इति, आर्त्ता यस्मिन् काले भवन्ति, स आर्त्तः
 कालः, शीतेन च आर्त्ता भवन्ति । तस्मात् माघ्यष्टमी एका-
 ष्टका इति । तथा, व्यस्तं वा एते संवत्सरस्याभिदीक्षन्ते,
 य एकाष्टकायां दीक्षन्ते इति, अयनपरिवृत्तिर्व्यस्तशब्देन
 उच्यते । तथा अपो नाभिनन्दन्तोऽवभृथमभ्यवयन्ति इति
 चैत्रां दीक्षिता अभिनन्दन्तोऽभ्यवेयुः । तस्मादपि माघी
 पौर्णमासी इति । (६ । ५ । ९ अ०) ।

दीक्षाकालस्य प्रतिपन्नानामप्युक्तं चिन्तयन् ।

दीक्षाकालस्य शिष्टत्वादतिक्रमे नियतानाम
नुत्कर्षं प्राप्तकालत्वात् ॥ ३८ ॥

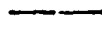
इदम् श्रूयते, तस्मात् दीक्षितो न ददाति न पथति
न जुहोति इति ज्योतिष्टोमे समामनन्ति । यदि तु दैवात्
मानुषात् वा प्रतिवक्षात् दीक्षाकाल उल्लूयत, तत्र मन्देह
किं दानहोमपाशानाम् उत्कर्षं, उत न ? इति । किं
प्राप्तम् ? अनुत्कर्षं, नियता हि दान होम पाशा, याव
ज्योवम् अग्निहोत्र जुहोति इत्येवमादिभि श्रुतिभि तेषां
मपवादो, येष्वहं सु साहो ज्योतिष्टोमो विहित, तावन्ति
अहानि मुष्ठा अन्येषु अहसु, कर्त्तव्या, ज्योतिष्टोम विधान
कालात् परतोऽप्रतिपिडा । तस्मात् कर्त्तव्या, प्राप्ता हि
तेषां काल इति ।

उत्कर्षो वा दीक्षितत्वादविशिष्ट हि कारणम् ॥

३९ ॥ (सि०)

वाग्यदात् पक्षो विपरिवर्त्तते । यदुक्तम्, नेषाम् उत्कर्षं
इति, नैतदेवम् । उल्लूक्यथा । कुत ? दीक्षितत्वात्, दीक्षि
तस्य ते प्रतिपिडा, न दीक्षितो यस्मिन् काले । सद्यसा
हि एव स्यात्, यथा तु वयं ब्रूम, तथा श्रुति कारणम् ।
प्राक्त च अवभृथात्, अयं दीक्षित एव । अविशिष्ट हि कार-
णम्, यत् एव ज्योतिष्टोमविधानकाले, तदेव अतिप्राप्ते-

ऽपि । उभयत्र हि दीक्षितत्वं हि कारणम् । तस्मात् तेषाम्
उत्कर्षः इति । (६ । ५ । १० अ०) ।



ज्योतिष्टोमोत्कर्षे प्रतिहोमानुष्ठानाधिकरणम् ।

तत्र प्रतिहोमो न विद्यते, यथा पूर्वेषाम् ॥ ४० ॥

तत्र उत्कृष्यमाणे ज्योतिष्टोमे, अकृतेषु होमेषु किं
परिसङ्ख्याय होमाः कर्त्तव्याः, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
परिसङ्ख्याय होमाः क्रियेरन् । किं कारणम् ? । अवश्यकर्त्त-
व्यतया हि ते विहिता होमाः, अतिपन्ना अपि कर्त्तव्या
एव, तथा हि एषाम् अवश्यकर्त्तव्यता अनुगृहीता भावि-
ष्यति, प्रधानमात्रं तु नियत, न अत्र कालानुरोधः कर्त्तव्यः,
न दीवेगस्थानीयत्वात् । यद्यपि अतिक्रान्ताः कालाः, अति-
क्रान्तानां परिसङ्ख्याय प्रधानमात्राणि कर्त्तव्यानि, यथा
अवश्यकर्त्तव्यं भुक्तिभृतकदानादि, यत् अतिक्रान्तं भवति,
तत् परिसङ्ख्याय क्रियते, एवमिदम् अपि इति ।

एव प्राप्ते ब्रूमः, तत्र प्रतिहोमो न विद्यते, यथा पूर्वेषां,
कर्त्तव्यम् अकृत्वा कुर्यात्, न अकर्त्तव्यम् । अकर्त्तव्याश्च
एते, पतिषिद्धत्वात्, यथा पूर्वेषां, असति कालातिक्रमे
अकृतानाम् न प्रतिहोमः, एवम् एषामपि इति ।

कालप्राधान्याच्च ॥ ४१ ॥ (यु०) ॥

कालप्राधान्यं च भवति, निमित्तत्वेन तस्य श्रुतत्वात्,

तदभावे विहितमेव न भवति, प्रधानमात्रं यद्यपि निय-
म्येत, तथापि निमित्ती काले । स च नदीवेगव्याभीय
कालोऽतिक्रान्त, अतो न प्रतिहोम कर्त्तव्य इति । (६ ।
५ । ११ अ०)

उदवसानीयात्कृष्यपि प्रतिहोमानुष्ठानाधिकारकम् ।

प्रतिषेधाच्चोद्धर्मवभृयादिष्टे ॥ ४२ ॥

ऊर्द्धमवभृयात् आ उदवसानीयाया इष्टेयं होमा,
तेष्वतिपक्षेपु दैवेन मानुषेण वा प्रतिबन्धेन भवति संशय,
किं प्रतिहोम कर्त्तव्य, उत न ? इति । किं प्राप्तम् ?
कर्त्तव्य इति, उन्मुक्तदीप्तो हि स तदा भवति, दीक्षाणाम्
सम्प्राप्त्यर्था हि अवभृथ । तस्मात् कर्त्तव्या, ते न कृता
इति ।

एवं प्राप्ते सूम्, ऊर्द्धम् अवभृयात्, आ उदवसानी-
याया इष्टे, प्रतिपन्नानाम् न प्रतिहोम स्यात् । कुत ? ।
प्रतिषेधात् प्रतिषेधो हि भवति, एतया पुनराधेयसंस्मृतया
इत्या अग्निहोत्र होतव्यम् इति, प्रागुदवसानीयाया,
होमस्य प्रतिषेध, यावत् उदवसानीया उत्कृष्यते, तावत्
प्रतिषेध । एव युति इतरथा सन्नया स्यात् । तस्मात्
अकर्त्तव्या, ते न कृता इति, न स्यात् प्रतिहोम इति ।
(६।५।१२अ०) ।

प्रतिहोमे सायमग्निहोत्रप्रभृत्यारम्भाधिकरणम् ।

प्रतिहोमश्चेत् सायमग्निहोत्रप्रभृतीनि ह्ये-
रन् ॥ ४३ ॥

एतेषु एव उदाहरणेषु भवति संशयः, किं प्रतिहोमे
सायमग्निहोत्रप्रभृतीनि आरभ्येरन्, उत प्रातः अग्निहोत्र-
प्रभृतीनि ? इति । ननु नास्त्येव प्रतिहोमः इति स्थितम् ।
उच्यते, अस्ति इति कृत्वा चिन्तयामः । कृत्वा-चिन्तयाम्,
अन्येषु सदृशान्यायेषु उदाहरणेषु अस्याः प्रयोजनम् अस्ति
इति चिन्त्यते । किं प्राप्तम् ? अनियमः, अर्थकृतत्वात् ।
एवं प्राप्ते ब्रूमः, यदि प्रतिहोमः क्रियते, सायमग्निहोत्र-
प्रभृतीनि ह्येरन् । कुतः ? सायमग्निहोत्रादारभ्य
अतिपन्नानि, तेनैवानुपूर्वेण प्रतिहोतव्यानि इति । (६ ।
५ । १३ अ०) ।

षोडशिसंस्थे प्रातरग्निहोत्रप्रभृत्यनुष्ठानाधिकरणम् ।

प्रातस्तु षोडशिनि ॥ ४४ ॥

षोडशिसंस्थे सोमेऽतिपन्नेषु होमेषु सन्देहः, किं साय-
मग्निहोत्रेण इति, उत प्रातः ? इति । किं प्राप्तम् ? साय-
मग्निहोत्रेणेति पूर्वस्मिन् अधिकरणे उक्तम्, उत्सर्गेण सर्वं
त्रैवम् इति प्राप्तम् । तथा प्राप्ते उच्यते, प्रातस्तु षोडशिनि,
षोडशिसंस्थे प्रातरग्निहोत्रादीनि अतिपन्नानि इति प्रात-
रग्निहोत्रादेव सनारभ्याणि इति । (६ । ५ । १४ अ०) ।

भेदनादिनिमित्तकहोमश्च द्रव्यपुष्पमासाहताधिकारणम् ।

प्रायश्चित्तमधिकारे सर्वत्र दोषसामान्यात् ॥

४५ ॥ (पू०)

दृश्यपूर्णमासयो श्रूयते, भिक्षे जुहोति स्कन्धे जुहोति इति । तत्र किं दृश्यपूर्णमासयोरिवैतत्, भिक्षे स्कन्धे च प्रायश्चित्तम् उक्तं यत्र भिद्यते स्कन्दति च ? इति । किं प्राप्तम् ? प्रकरणे यत् प्रायश्चित्तम् एवञ्जातीयकम् किञ्चित् उत्पन्नं, तत् सर्वत्र यत्र यत्र भिद्यते स्कन्दति वा, तत्र तत्र स्यात् । कस्मात् ? दोषसामान्यात्, समानं निमित्तम् स्कन्दनम् भेदनम् वा, स एवात्र दोष इति अभिप्रेतम् । प्रकरणात् दृश्यपूर्णमासयो प्रायश्चित्तम्, वाक्यात् अन्यथापि, प्रकरणान्न वाक्यं बन्धीय । तस्मात् सर्वत्र स्कन्धे भिक्षे च प्रायश्चित्तम् इति ।

प्रकरणे वा शब्दहेतुत्वात् ॥ ४६ ॥ (सि० १)

प्रकरणे एव भिक्षे स्कन्धे वा प्रायश्चित्तम् । कुतः ? । शब्दहेतुत्वात्, तेन प्राक्तनेन अर्थेन सहैकवाक्यता एवाहोमानाम्, ततो होमवतो यागस्य प्रत्यावने प्रथमो यजेत इति शब्दो हेतुः । एव चेत् तदुपकारिणार्थवान् भविष्यति इति, इतरथा विना वाक्येन, फलं कस्यचित्तव्यम् स्यात्, तस्मात् वाक्यं फलाभावेनैव बाधितम् इति हत्वा प्रकरणम् अनुगृहीतव्यम् इति ।

अतद्विकारश्च ॥ ४७ ॥ (सि० २) ॥

न च, तद्विकारः अग्निहोत्रम् ज्योतिष्टोमो- वा, न दर्शपूर्णमासविकारः, यदि तद्विकारो भवेत्, तत्रापि स्तन्ने भिन्ने वा प्रायश्चित्तम् स्यात् इति । (६ । ५ । १५ अ०) ।

व्यापन्नशब्दार्थनिर्णयाधिकरणम् ।

व्यापन्नस्यासु गतौ यदभोज्यमार्थ्याणां तत्
प्रतीयेत ॥ ४८ ॥

व्यापन्नमसु प्रहरति इति श्रूयते । किं व्यापन्नम् इत्यु-
च्यते ? इति तदभिधीयते, व्यापन्नं, दूषितं येन कार्येण-
क्रियते । किं तत् ? । यत् अभोज्यमार्थ्याणाम्, केशकीटा-
वपन्नम् अन्येन वा उपघातेन उपहतं, तदेवापन्नम् इति ।
(६ । ५ । १६ अ०) ।

अपच्छेदयोगपद्येऽपि प्रायश्चित्ताधिकरणम् ।

विभागश्रुतेः प्रायश्चित्तं योगपद्ये न विद्यते ॥ ४९ ॥

(पू०)

प्रस्तीचुद्गात्रोरुद्गातृप्रतिहर्त्रोर्वा यत्र अपच्छेदः, किं
तत्र प्रायश्चित्तम् स्यात्, न ? इति भवति संशयः । किं
तावत् प्राप्तम् ? प्रायश्चित्तम् योगपद्ये न विद्यते । कुतः ? ।
विभागश्रुतेः, विभक्तेऽपच्छेदे प्रायश्चित्तमामनन्ति, अपच्छे-

दस्य अयम् विभागः, स उभाभ्यां साध्यते, इह च एकेन साध्यमाने श्रूयते प्रायश्चित्तम्, उभाभ्यां प्रतिवृत्त्या वा । न च यदपरेण सह क्रियते, तत् केवलेन कृतं भवति, यदि हि केवलेन कृतं स्यात्, तेन कृतं स्यात्, तेन कृतं, अपरं किं कुर्यात् ? । तस्मात् न युगपदपच्छिद्यो प्रायश्चित्तम् इति ।

स्याद्वा प्राप्तनिमित्तत्वात्कालमात्रमेकम् ॥

५ ॥ (सि०)

स्यात् वा प्रायश्चित्तम् योगपदेऽपि, प्राप्तम् हि निमित्तम् अपच्छेद उद्भासु प्रतिवृत्तुं । यत्र हि द्वयोः अपच्छेदः, तत्र द्वावप्यपच्छिद्यौ, एकोऽप्यपरोऽपि । स युक्तं यद्वा हि पृथग्भावोऽपच्छेदः, स च उभावस्योऽपि, एकेनापि तत्र अपच्छेदः क्रियतेऽनपेक्ष्य अपरम्, अपरेणापि । कालमात्रमात्रं तत्र एकम्, न च कालैक्यान्पच्छेदयोः ऐक्यं भवति । तस्मात् प्रायश्चित्तम् युगपदपच्छेदेऽपि । (६ । ५ । १० अ०) ।



यानपयऽदाक्षिण्यं सत्वमदाक्षिण्यं विषमं विषमं ।

तव विप्रतिषेधादिकल्पः स्यात् ॥ ५१ ॥ (सि०)

यद्युद्वाद्यप्रतिवृत्तौ युगपदपच्छेदो भवति, तत्र सन्देहः, किम् अदाक्षिण्यं, सत्वम् वा विषमं, उत समुच्चयः ? इति । किं प्राप्तम् ? तत्र विप्रतिषेधादिकल्पः

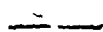
स्यात्, विरुद्धौ हि एतौ कल्पौ, सर्वस्वमदाक्षिण्य च ।
तस्मात् विकल्पो भवितुमर्हति ।

प्रयोगान्तरे वोभयानुग्रहः स्यात् ॥ ५२ ॥ (पू०)

वाशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । न च एतदस्ति, विकल्पः
इति, उभयोर्विधानात्, सर्वाङ्गोपसंहारी प्रयोगवचन
एवम् उपपद्यते । विकल्पे हि पक्षे वाच्यः, तस्मात् समुच्चयः ।
अथ यदुक्तम्, विरोधात् विकल्पः इति । उच्यते, प्रयोगा-
न्तरे वा उभयानुग्रहः स्यात्, तेन पुनः यजेत इत्युच्यते,
द्विस्तस्य प्रयोगः । तत्र एकस्मिन् प्रयोगे एकः कल्पः, अन्य-
स्मिन् अपरो भविष्यति । एवम् अविरोधः । तस्मात् उभयं
प्रायश्चित्तम् इति ।

न चैकसंयोगात् ॥ ५३ ॥ (उ०)

न च, एतदेवम् । कुतः ? । एकसंयोगात्, स एव
यागः पुनः क्रियेत, यदि अन्यतरेण विना वैगुण्यम् इत्य-
वधार्येत, सर्वस्वे क्रियमाणे अदाक्षिण्याभावात् विगुणः
स्यात् । न अन्यस्मिन् प्रयोगे क्रियमाणे अन्यः प्रयोगोऽनु-
गृह्यते, न च अदाक्षिण्यस्य सर्वस्वदानस्य च प्राधान्य,
गुणवता प्रयोगेण कर्म सम्बन्धयितव्यम् । तस्मात् विकल्पः ।
(६ । ५ । १८ अ०) ।



आनुपूर्वेणापच्छेदे उत्तरापच्छेदनिमित्तप्रायश्चित्तानुष्ठानाधिकरणम् ।

पौर्व्वपिर्व्व्यं पूर्व्वदौर्व्व्यं प्रकृतिवत् ॥ ५४ ॥

यत्र आनुपूर्वेण भवत्यपच्छेदः, तत्र किं पूर्वनिमित्तं प्रायश्चित्तं, उत उत्तरनिमित्तम् ? इति भवति सगय । किं प्राप्तम् ? पूर्वस्य बन्धीयस्त्व, पूर्वापच्छेदे यत् नैमित्तिक प्राप्तम्, तस्मिन् सति तद्विरुद्धं न शक्यं कर्तुम् न च अशक्यम् उपदेष्टार्हं भवति, पूर्वविज्ञान प्राप्तम् इति न सगय । तस्मात् तदपिरोधेन अन्यत् काय्यं न विरुद्धम् । क्व तर्हि तत् स्यात् ? । यत्र केवलं निमित्तम् । तस्मात् पूर्वविज्ञानं वक्तव्यम् ।

एव प्राप्ते ब्रूम, पौर्वापर्ये पूर्वदोषस्य स्यात् । कुत ? । आख्यातेन हि योऽर्थः, कर्तव्य इत्युच्यते, तत्र एतदनुषङ्गं यथा शक्येत, तथेति, तत् पूर्वविज्ञानवाधेन शक्येत, नान्यथा, तेन पूर्वविज्ञानं बाधित्वा इदं कर्तव्यम् इति भवति शब्दार्थः । ननु पूर्वविज्ञाने इदम् उपपद्यते, यत् अन्यत् विरोधकं विज्ञानं भविष्यति, तत् मिथ्या इति । अभूतं हि तत्र शक्यमाश्रयितुम्, इदं नाम तत् इति, न च अप्रतिषिद्धे तस्मिन् न पूर्वविज्ञानं सम्भवति । तस्मात् अप्रतिषिद्धं भविष्यत्, यदा तु तत् भवति, तदा पूर्वविज्ञानं बाधमानमेव उत्पद्यते । तत् इदानीं बाधितं न शक्नोत्युत्तरं बाधितुम् इति, प्रकृतिवत्, यत् हि प्राकृतं वैकृतन बाध्यते, तथापि एतदेव कारणं, न अबाधित्वा पूर्वविज्ञानं वैकृतं सम्भवति इति, प्राकृतं च पूर्वं, यतो विकृतो तदपेक्षा ।

प्रत्यक्षत्वात् वैकृतम् आनुमानिकं प्राकृतं बाधते इति चेत् । प्रत्यक्षत्वेऽपि सति नैव बाधेत, यदि यथावर्षिताऽय-

माख्यातार्थो न भवेत्, सति पूर्वविज्ञाने अशक्यत्वात्
प्राकृतं बाधेतैः । तस्मात् परबलीयस्त्वं न्याय्यमेव इति ।
(६ । ५ । १६ अ०) ।

—

उक्तं तत्कुरापार्थं दे,पि सन्निवृत्तिनादानाधिकरणम् ।

यद्युद्गाता जघन्यः स्यात् पुनर्यज्ञे सर्ववेदमन्द-
द्यात् यथेतरस्मिन् ॥ ५५ ॥

यदा प्रतिहर्तुः पूर्वमपच्छेदः तत उद्गातुः, तत्र अद-
क्षिणेन इष्टा पुनर्यष्टयम् । तत्र सन्देहः, पुनर्यागे किं
द्वादशशतं दातव्यम् उत सर्वस्वम् ? इति । किं प्राप्तम् ?
द्वादशशतम् । कुतः ? । एव हि आम्नायते, तत्र तत्
दद्यात्, यत् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्, पूर्वस्मिन् प्रयोगे
ज्योतिष्टोमदक्षिणैव प्राप्ता । तस्मात् द्वादशशतम् इति ।

एवं प्राप्ते ब्रूमः, तत्र पुनर्यज्ञे सर्वं दद्यात्, यथा इतर-
स्मिन् पूर्वस्मिन् अहनि सर्वस्वम् । कथम् तत्र सर्वस्वम् ?
इति चेत् । प्रतिहर्तुः अपच्छेदात्, प्रतिहर्तुरि अपच्छिन्ने
द्वादशशतं बाधित्वा सर्वस्वं दास्यन् भवति । ननु पूर्वस्मिन्
अहनि द्वादशशतमप्यसौ दास्यन्नासीत् । सत्यं, सर्वस्वदानेन
त उभयं प्रदत्तं भवति, तस्मात् तद्वैयम् । ननु अर्वागपि
द्वादशशतात् सर्वस्वम् । नैतदेवम्, अधिकृते द्वादशशते
सर्वस्वम् अप्यधिकं भवति । अपि च पूर्वस्मिन् अहनि नैव
द्वादशशतं दास्यन् भवति इति, एतावत् दास्यन् इति

उच्यते, यस्य उत्तरकाले तावद्दानं भवति । न च, पूर्वस्मिन्
अहनि द्वाद्दशगतं दीयते, तस्मात् न तद्दास्यन् इत्यवगम्यन्,
मिथ्याबुद्धि मा, तत्त्वेन व्यवहार ।

ननु च सर्वस्त्रम् अपि प्रतिपिड भवति, तदप्यमौ न
दास्यन्निति, साऽप्यस्य मिथ्याबुद्धि । न इत्याह, माभ्यामस्य
ष्योतिष्टोमस्य प्रयोग, तत्र प्रथमप्रयोगे अदाक्षिण्यविरो-
धात् सर्वस्त्रम् बाध्यते, द्वितीयप्रयोगे तद्दानं चोच्यते । तत्र
विरोधो नास्ति, तस्य एव यज्ञस्य स एव प्रयोग, प्रतिहर्त्ता
च तस्मिन् अपच्छिद्य इति, द्वादशगत बाधित्वा सवस्त्रमेव
दास्यन् भवति । तस्मात् सर्वस्त्रम् तत्र देयम् इति । (५ ।
५ । २० अ०) ।

—

अहर्गणे यस्मिन्नपच्छेदस्तदावर्त्तत कर्मपृथक्त्वात् ।

अहर्गणे यस्मिन्नपच्छेदस्तदावर्त्तत कर्मपृथक्त्वात् ॥

५६ ॥

अहर्गणे यदा भवति कस्मिंश्चिदहनि उद्धातु अप-
च्छेद, तदा पुन्येह, किं कृतस्त्रो अहर्गणे आवर्त्तते, उत
तत्रैव पृष्ट ? इति । किं प्राप्तम् ? कृतस्त्रोऽहर्गणे । कुत ? ।
अग्नैरहोभि विना, तदा विगुण भवति, तस्मात् गण-
यवावर्त्तत इति । एवं प्राप्ते ब्रूम, यस्मिन् अपच्छेद, तत्
एव आवर्त्तत । कुत ? । कर्मपृथक्त्वात्, पृथगेतानि कर्माणि
न अन्यत् अह अन्यस्य गुणभूतं, इदं इति च यागं परि-

समाप्येति गम्यते, न साङ्गम् इति । ग्रान्यहरन्तराणि
साहाय्येन उपकरिष्यन्ति, विद्यन्त एव तानि । अतः
साहाय्यं करिष्यन्ति इति । तस्मात् तदेवावर्तेत । (६)
५ । २१ अ०) ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्याध्या-
यस्य पञ्चमः पादः ।

षष्ठे अध्याये षष्ठः पादः ।

सर्वे समानकल्पानाम् सहाधिकाराधिकरणम् ।

सन्निपातेऽवैगुण्यात् प्रकृतिवत्तुल्यकल्पा
यजेरन् ॥ १ ॥ (मि०)

सत्राणि उदाहरणम्, सप्तदशावराः सत्रमासीरन् य
एवं विद्वांसः सत्रत्वासते य एव विद्वांसः सत्रम् उपयन्ति
इति । तत्र सन्देहः, किं समानकल्पानाम् भिन्नकल्पानाम्
च सहाधिकारः, उत समानकल्पानामेव ? इति । के
पुनः समानकल्पाः ? । राजन्यात्रिवध्राश्ववसिष्ठवैत्यशु-
कानाम् कण्वकश्यपसङ्घृतीनाम् नाराशंसो द्वितीयः प्रयाजः,
तनूनपात् इतरेषाम् । एवं केचित् नाराशंसकल्पाः, केचित्

तन्नूनपाकम्पा । तत्र किं तावत् प्राप्ताम् ? सन्निपाते बह
नाम् यजमानानाम् ये एव तुल्यकम्पा, त एव सङ्ग मध
मासीरन् । कुत ? । अत्रैगुण्यात्, इतरथा यस्य कम्पा
नोपसञ्चियेत, तस्य वैगुण्य स्यात्, यथा प्रकृतायेव विना
साद्गुण्येन, फलाभाव एवम् इहापि इति ।

वचनाद्वा गिरीयत् स्यात् ॥ २ ॥ (पू०)

वागम्यात् पक्षो विपरिवर्तत । न च, एतदस्ति, भिन्न
कम्पानाम् अनधिकार इति, तेष्वधिक्रियेरन् । कुत ? ।
अविशेषेण सर्वेषां यजमानानाम् प्राप्ति । न च भिन्न
कम्पानाम् प्रतिषेध । ननु वैगुण्य भिन्नकम्पानाम् । अत्र
उच्यते, वचनात्, सामान्यवचनेन भिन्नकम्पा अपि गृहीता,
तत्र गिरीयत् बाध स्यात्, यथा, पुरुषमीर्षम् उपदधाति
इतिवचनसामर्थ्यात् यदगिरसां मृगं न च्छृतिविप्रतिपिडम्
अपि क्रियते, एवं इहापि । अथ वा आगिरयत्, यथा
ऋतपेये हृतव्रतो भवति इतिवचनात् व्रतदुष्टि निवृत्ता
याम् अन्यामागिरी गां कल्पयन्ति । एवम् एतदपि वचनात्
भविष्यति ।

न वाऽनारभ्य वादत्वात् ॥ ३ ॥ (उ०)

नैतदस्ति, यदुक्तं, भिन्नकम्पानाम् अप्यधिकार इति,
समानकम्पा एव अधिक्रियेरन् । कुत ? । अप्रैगुण्यात् ।
अथ यदुक्तं, वचनात् वैगुण्येनापि सेव्यति इति । तत्र,
अनारभ्यवादत्वात्, तच्च वचनात् प्रकल्प्यते, यस्मिन्

अकल्पमाने वचनम् अनर्थकं भवति, यदि हि आरभ्य भिन्नकल्पान्, एतत् उच्येत, ततो वचनम् अनर्थकं भवति इति भिन्नकल्पानामपि सचमभ्युपगम्येत, न तु आरभ्य भिन्नकल्पान्, एतत् उच्यते । समानकल्पेषु अर्थवत्ता अस्य वचनस्य भविष्यति । तस्मात् न भिन्नकल्पानाम् अतिकारः इति ।

स्याद्वा यज्ञार्थत्वादौदुम्बरीवत् ॥ ४ ॥ (आ०)

स्यात् वा भिन्नकल्पानाम् अधिकारः । कुतः ? । यज्ञार्थत्वात् कल्पस्य, वसिष्ठादीनाम् नाराशंसकल्पो यज्ञस्य साधकः । स च यज्ञः सर्वेषां साधारणः, परकल्पेनापि सिद्धः सिद्धो भवति । यथा, यजमानेन सस्माद्यौदुम्बरीं परिवासयन्ति इति यस्य कस्यचित् परिमाणेन सिद्धो यज्ञोऽन्येषामपि सिद्धो भवति । उच्यते, 'ननु' प्रयाजस्य वाक्येन पुरुषसम्बन्धः, स च प्रकरणप्राप्तां यागार्थतां बाधियते इति । न इति ब्रूमः, फलं हि तदा कल्पयितव्यम् । ननु इतरथाप्यदृष्टम् अवश्यं कल्पनीयम् । तत्र उच्यते, सत्यं कल्पनीयं, प्रमाणेन तु प्रयोगवचनैकवाक्येन, द्वितीये तु पक्षे कल्पयित्वा शब्दं, तेनैकवाक्यता स्यात् । अथ उच्येत, किञ्चित् समान्नातेन सहैकवाक्यता भविष्यति । तथापि अप्रकृतेन व्यवहितेन च कल्पमाना प्रकृतकल्पनाया गुरुतरा स्यात् ।

न, तत्प्रधानत्वात् ॥ ५ ॥ (आ० नि० १)

नतदेवम्, तत्प्रधानत्वात्, पुनर्वाची हि एष कल्पः ।

कथम् १ । वसिष्ठादीनाम् नारागसो यथाङ्गम् इति, यश्च
यस्य यथाङ्ग, तेन सह फलदं कर्म तस्य भवति । तनैवम्
अभिसम्बन्ध क्रियते, वसिष्ठानाम् नारागंसेन सहितं कर्म
फलदं भवति इति ।

औदुम्बर्या परार्थत्वात्कपालवत् ॥ ६ ॥

(आ० नि० २)

अथ यदुपवर्णित, तथा औदुम्बरी तथेह इति । पारा
यम् औदुम्बर्या, यजमानो गुणत्वेन ग्रूयते । ननु तत्रापि
प्रयागवचनं पुरुषप्राधान्यं कुर्यात् । नैपदोष, एकेनापि
यजमानेन सम्प्रिता च इयं सर्वेषां यजमानसम्प्रिता भवति,
न तु इह एकस्य संगृहीते सर्वेषां संगृहीत । तस्मात्
औदुम्बर्या पारार्थ्यम्, कपालवत्, यथा, पुरोडाशकपालेन
तुषा उपवपस्ति इति परार्थकपालेन तुषा उपवपस्त्व्या
इत्युपादीयते, एवमेतदपि इति ।

अन्येनापीति चेत् ॥ ७ ॥ (आ०)

एवं चेत् भयान् पश्यति, यजमानेन सम्मान, तत्
प्रयोजनं स्नेमान्येन वा यजमानेन इति, तथा प्रयोगान्तरे
त्रा यजमान तेनापि सम्मानं प्राप्नोति ।

नैकत्वात्तस्य चानधिकारात् शब्दस्य चाविभक्त-
त्वात् । ८ । (आ० नि०)

अत्र उच्यते, न प्रयोगान्तरस्य यजमानः प्रसज्यते । न तु यजमानशब्दे कश्चिद्विशेषः, यतो यजमानशब्दात् व्यवस्था स्यात्, किं तर्हि, एकत्वस्य विवक्षितत्वात्, न हाभ्यां याज-
मानानि कर्त्तव्यानि इति न अन्य आनीयते । आह, अन्य एव तर्हि सर्वयाजमानेषु भवतु । नैव, कामिनं हि अत्रि-
कृत्य, साङ्गस्य यागस्य वचनम् । यजमानशब्दश्चाविभक्त इह औदुस्वर्याः सम्माने । तस्मात् न अन्यो भविष्यति ।

मन्निपातात् निमित्तविघातः स्याद्वृहद्रथन्तर-
वविभक्तशिष्टत्वात् वसिष्ठनिर्वर्त्ये ॥ ९ ॥ (आ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । बहुषु यजमानेषु सन्नि-
पातात्, निमित्तविघातः स्यात् । कुतः ? विभक्तशिष्ट-
त्वात्, वसिष्ठनिर्वर्त्ये प्रयोगे नाराशंसो नैमित्तिकः । अन्य-
स्मिन् तनूनपात् नैमित्तिकः, यत्र इदानीम् उभये कर्त्तारः
समहायेन, तत्र निर्वृत्तिर्न केवलेन । तस्मात् न केवलः
कर्त्ता । न चेत् वासिष्ठः केवलः कर्त्ता, तस्मात् तन्निमित्तं
तत्र न कर्त्तव्यम्, न च इतरनिमित्तम्, उभयोरप्यन्योन्येन
विघातः, वृहद्रथन्तरवत्, तत् यथा, वृहद्रथन्तरं पृष्ठं
भवति इति न वृहत्साधनकं, न रथन्तरसाधनकम् इति,
नैव तत्र वृहत् निमित्तं भवति, न रथन्तरं वा । एवम्
इहापि इति ।

अपि वा कृत्स्नसंयोगादविघातः प्रतीयेत
स्वामित्वेनाभिसम्बन्धात् ॥ १० ॥ (आ० नि० १)

अपि वा इति पक्षं व्यावर्त्तयति । कृत्स्नं प्रति केव-

सस्य कर्त्तृत्वेन संयोगो भवति, तस्मात् पविघात नैमि-
त्तिकानाम् । कचम् पुन क्वात्त्वेन कर्त्तव्यम् १ ।
प्यामित्वेनाभिसम्बन्धात्, कस्य प्रति स्त्रामित्वेन केषना-
भाम् घमिठादीनामभिसम्बन्धो भवति, कस्य पुरुषाणाम्
उपकारकं, तदि एकैकस्य गतेति कर्त्तुं निर्धनयितुम् ।
तस्मात् एकैकं कर्त्तव्यं कर्त्ता इति तत् नैमित्तिकं सर्वं
प्राप्नोति । यथा, तुण्डमाये दीयताम् इति, यद्यपि सा
तुण्ड इत्ययोर्माता, तथापि तस्यै दीयते । क्वात्स्न्यं न
हि तस्य सा माता भवति, न हि प्यामज्यते मातृत्वम् ।
तदत् इहापि द्रष्टव्यम् । तस्मात् असमानकम्पानाम् अत्र
धिकारः ।

साम्प्रो कर्मवृत्त्यैकदेशेन संयोगे गुणत्वेनाभि-
सम्बन्धे तस्मात्तत्र विघातः स्यात् ॥ ११ ॥

(धा० नि० २)

अथ गुरुत्वं, वृद्धद्वयन्तरवत् इति, तत्परिहरणीयम् ।
वृद्धद्वयन्तरयो साधो नैमित्तिक कर्मवृत्त्यैकदेशेन संयोगो
भवति, तत्र हि उभयो साधकत्वं, न एकस्य । स्तोत्रेण-
देशेन तु तत्र साम्प्रो सम्बन्धः, न क्वात्स्नेन स्तोत्रेण, गुण-
त्वेन हि तत्र सान्द्रयते, स्तोत्रं प्राधान्येन । तस्मात्
तत्र विघातः स्यात् । (६।६।१ अ०) ।

भिन्नकल्पयोरपि राज्ञः पुरोहितस्य च कुलाययज्ञेऽधिकाराधिकरणम् ।

वचनात्तु द्विसंयोगस्तस्मादेकस्य पाणित्वम् ॥

१२ ॥ (पू०)

इदं समामनन्ति, एतेन राजपुरोहितौ सायुज्यकामी यजेयाताम् इति । तत्र सन्देहः, किं राज्ञो द्वौ पुरोहितौ यजेयातां, उत राजा च पुरोहितश्च ? इति । किं प्राप्तम् ? राज्ञो द्वौ पुरोहितौ इति । कुतः ? । पुरोहितशब्दात् परं द्विवचनं श्रूयते, तच्छब्दवाच्यस्य द्वित्वं शक्नोति वदितुम् । पुरोहितश्च तच्छब्दवाच्यः श्रुत्या, न राजा । पुरोहितवचनः पुरोहितशब्दः । लक्षणया युगपदधिकरणवचनतायां हि तत् भवति । ननु एकस्य द्वौ पुरोहितौ न स्तः, पुरोहितं द्वणीत इति हि उपादीयमानस्य विवक्षितम् एकत्वम् इति । उच्यते, वचनात् एतत् भविष्यति, किं हि वचनं न कल्पयेत् ? एतेनैव कारणेन द्वौ भविष्यतः, यथा वचनेन अञ्जलिना जुहोति इत्येकस्यैव द्वौ पाणी भवतः, यद्यपि सव्यो प्राप्तः तथापि इति ।

अर्थाभावात्तु नैवं स्यात् ॥ १३ ॥ (उ०)

तुशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते । नैव स्यात्, द्वौ पुरोहितौ इति । कुतः ? । अर्थाभावात्, नैवायम् अर्थोऽस्ति, द्वौ पुरोहितौ इति, एकस्य राज्ञः एक एव पुरोहितः । उपादेयत्वेन हि श्रूयते, पुरोहितं करोति इति, एकत्वं विवक्षितम् । ननु वचनात् इत्युक्तम् । उच्यते, न तु

वचनात् एतत् गण्यं, संस्कारनिमित्तत्वात् पुरोहितगृह्यस्य,
क्रियमानाऽपि न पुरोहित स्यात् ।

अर्थानाञ्च विभक्तत्वात् न तच्छ्रुतेन
सम्बन्ध ॥ १८ ॥ (यु०)

पदानाञ्च विभक्त्यं न्यूयते, तेज संस्तवो ब्राह्मणस्य
वीर्यसंस्तवो राजन्यस्य । ताभ्यां वर्णाभ्या तज तेन फलेन
मन्यन्तोऽनूयत । तस्मात् अपि न हो पुरोहितो इति ।

पाणे प्रत्यङ्गभावादसम्बन्ध प्रतीयेत ॥ १५ ॥
(आ० नि०)

अथ यदुक्तम् एतस्मात् एव कारणात् एकस्यैव पुरुषस्य
हो पाणी भवत इति । युक्तं तत्र पाणे प्रत्यङ्गभूतत्वात्,
अङ्गान्ति प्रत्यङ्गभूता दक्षिणस्य पाणे सस्य पाणि, तन
विना अङ्गान्तिरिय न भवति, न हि दाभ्यां दक्षिणाभ्याम्
अङ्गान्ति प्रति उच्यते, तस्मात् राजा च पुरोहितश्च स्यात् ।
ननु तत्र राजपुरोहितश्च राजपुरोहितश्च राजपुरोहितो
यजेयाताम् इति । उच्यते, न तो सायुज्यकामो भवत, न
राजा पुरोहितन सङ्केषककार्यो भवति, न तु पुरोहित
पुरोहितेन । उभावपि तो हि राजानम् अभिषरन्तो पुरो-
हितो इत्युच्यते, न हि तायिच्छन्तो, संस्कारयथो हि पुरो-
हित इति । ननु लक्षणा भवति भवत्यन्ते । उच्यते, श्रुत्य-
भावे लक्षणयापि व्यवहारो भवति, यथा, चम्प्लो तिष्ठत्यदटे

तिष्ठति इति । तस्मात् राजा च पुरोहितश्च राजपुरोहितौ
इति ॥ (६ । ६ । २ अ०) ॥

—०—

सर्वे ब्राह्मणमात्रस्याधिकाराधिकरणम् ।

सत्राणि सर्ववर्णानामविशेषात् ॥ १६ ॥ (पू०)

इह सत्राणि उदाहरणम् । य एवं विद्वांसः सत्रमासते,
य एव विद्वांसः सत्रम् उपयन्ति इति । तत्र सन्देहः, किं
सत्राणि त्रयाणामपि वर्णानाम्, उत ब्राह्मणानाम् एव ?
इति । किं प्राप्तम् ? सत्राणि सर्ववर्णानाम् भवेयुः इति ।
कस्मात् ? अविशेषात्, न हि कश्चिद्विशेष आश्रीयते,
अमीषां वर्णानाम् सत्राणि भवन्ति, अमीषां न इति ।
तस्मात् त्रयाणामपि वर्णानाम् अधिकारः इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १७ ॥ (यु०)

इतश्च पश्यामः, त्रयाणाम् सत्राणि इति । कुत ?
लिङ्गदर्शनात् । किं लिङ्गं भवति ? एवम् आह, वार्ह-
ङ्गिरं ब्राह्मणस्य ब्रह्मसाम कुर्यात्, पार्थुरश्यं राजन्यस्य
रायोवाजीयं वैश्यस्य इति द्वादशाहे भवति वचनं ब्रह्म-
सामविधानपरम्, तस्मिन् राजन्यवैश्यानाम् दर्शनं भवति ।
तस्मात् अपि सर्ववर्णानाम् अधिकारः इति ।

ब्राह्मणानां वेतरगोरात्विज्याभावात् ॥ १८ ॥

(सि०)

वाग्यं पक्षं व्यावर्तयति । न च एतदस्ति, तथापि
मपि वषाणाम् इति । किं तर्हि ? ब्राह्मणानाम् एव
स्यात् । कुत ? इतरयोरातिर्व्यानावात्, इतरयोर्हि
वर्णयोरात्रन्यपैश्वर्यो चातिर्व्य प्रतिपिडम् । स्वयमेव
चातिर्व्ये न च विना विगुणत्वम् । तस्मात् ब्राह्मणानामेव
स्यात् ।

वचनादिति चेत् ॥ १९ ॥ (आ०)

इति चेत् पश्यसि, राजन्यवैश्याद्वैगुण्यमापद्यते इति ।
वचनात् यजमाना मन्त्र ऋत्विजो भविष्यन्ति, ये यज-
मानास्ते ऋत्विज इति । के पुनर्यजमाना ? ये तत्र
फलं कामयमाना सप्तकर्मणि प्रवृत्तास्ते राजन्या अपि
वैश्या अपि, तेषाम् ऋत्विक्कर्म विधीयते । तत्र एतत्
स्यात् तेषाम् चातिर्व्य शक्यं कर्तुम्, तेषामेव तत्
ब्राह्मणानाम् । प्रतिपिडं हि राजन्यवैश्यानां, न तेषाम्
इदम् चातिर्व्यविधानमिति । नैतदेवं यद्येव ब्राह्मणानां
यजमानानामप्राप्तं वचनविधानात् भवति, एवम् च ब्रा-
ह्मणानामपि यजमानानां वचनप्राप्तादिव भवितुमर्हति
इति । तस्मात् चातिर्व्यमस्कृता राजन्यवैश्या अपि सप्त
मासीरन् इति ।

न स्वामित्वं हि विधीयते ॥ २० ॥ आ० नि०)

नैतदेवम् । स्वामित्वम् अनेन वचनेन विधीयते, एव
काना सप्तमासीरन् इति विधीयते, न चातिर्व्यम् । अत्र
ये यजमानास्ते ऋत्विज इत्यनेन वचनेन विहितम्

आर्त्विज्यम् इति । उच्यते, तदपि न । कथम् ? । न
 अत्रैषां वचनव्यक्तिः, ये यजमानाः इत्युद्देशपदं, ऋत्विजः
 इति विधेयपदं, तथा हि सति आर्त्विज्यमङ्गम् यजमान-
 संस्कारकं विधीयेत, न यजमाना आर्त्विज्यस्य अङ्गम् ।
 तत्र प्राकृतार्थता नैषाम् आर्त्विज्यानां स्यात्, संस्कारश्च
 अदृष्टः कल्पेयत । स च यजमानविषयः इति पुनरदृष्टम् ।
 तस्मात् न यजमानानां सताम् आर्त्विज्याः पदार्थाः विधी-
 यन्ते, किन्तर्हि ? आर्त्विजानाम् पदार्थानाम् अनन्यकट-
 कता । एषा च वचनव्यक्तिः, ऋत्विज इत्युद्देशपदम्, ते
 इति विधीयते, ये यजमानास्त एव ऋत्विजो भवन्ति, न
 अन्ये इ त, आर्त्विजेषु पदार्थेषु यजमानाः कर्तारो विधी-
 यन्ते, प्रत्यान्नानात्, अन्ये निवर्त्तन्ते । एवं सति प्राकृत-
 प्रयोजना एव आर्त्विजाः पदार्थाः । न यजमानसंस्कार-
 अदृष्टा विधीयते इति । यजमानकट्टकल्पनायामप्येषाम्
 अदृष्टम् इति यदि कल्पेयत । तत्र ब्रूमः, इतरस्मिन् अपि
 पक्षे यजमानविषयः सोऽदृष्टः संस्कारः इति अवश्यं कल्प-
 नीयम्, यश्च उभयोः पक्षयोर्दोषः न तमेकश्चो भवति ।

गार्हपते वा स्यातामविप्रतिषेधात् ॥ २१ ॥

(आ०)

गार्हपते पदार्थे राजन्यवैश्यौ भविष्यतः, न च, तत्र
 आर्त्विजप्रयोजनम् । तस्मात् अविप्रतिषेधः तेषाम् इति ।

न वा कल्पविरोधात् ॥ २२ ॥ (आ० नि०)

न चैतदस्ति, गार्हपते वा पदार्थे राजन्यवैश्यो इति,

कम्पजिरोधी हि स्यात्, यजमानचमस सोममय एक्षपां,
 क्रतुमयचमस एक्षेयाम् तथा, ब्रह्मनाम वार्हद्विर ब्राह्मणा-
 नाम् पार्थिव्यं राजन्यानाम्, रायोवाजीय वैश्यानाम् ।
 तस्मात् गार्हपत्ये निवेग इत्येतदपि नास्ति ।

सामित्वादितरेषामहीने लिङ्गदर्शनम् ॥ २३ ॥

(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, लिङ्गदर्शनात् इति, तत्परिहस्यम् ।
 अथ उच्यते, अहीनमेव सपगधेन वक्ष्यति, यत सामित्य-
 नृत्विजां विधीयते । अथ षट्त्विजां सामित्वात् राजन्य
 वैश्यानां सधं न अयक्ष्यते इति । तस्मात् अहीने लिङ्ग
 दर्शनम् । (६।६३ प०) ।

—

अथ विधामिषतत्समानवस्थानामवाप्रिचरचम ।

वासिष्ठानाम् वा ब्रह्मत्वनियमात् ॥ २४ ॥

(१ पू०)

एतत् समधिगतं ब्राह्मणानामेव सधं, न राजन्यवैश्या-
 नाम् इति । अथ इदानीम् इदं सन्दिग्धं, किं सर्वेषां
 ब्राह्मणानाम्, उत वासिष्ठानां स, उत भृगुशुनकवसिष्ठान्
 वजयित्वा अन्येषाम् ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वेषाम् अपि
 ज्ञेयात्, न हि कयिद्विज्ञेय आश्रीयतेऽमीषां ब्राह्मणानां
 सधम् प्रमीषां न इति । तस्मात् सर्वेषाम् इति ।

एव प्राप्ते नूनम्, वासिष्ठानाम् ब्रह्मत्वस्य नियमात्,

वासिष्ठानां सत्रं स्यात्, न अन्येषाम् । कुतः ? । ब्रह्मत्वस्य नियमो भवति, वामिष्ठो ब्रह्मा भवति इत्यतो वासिष्ठानां, तत्समानकल्पानाञ्च सत्रं स्यात् इति ।

सर्वेषां वा प्रतिप्रसवात् ॥ २५ ॥ (२य पृ०)

सर्वेषां वा सत्रं स्यात्, अविशेषात् । 'ननु वामिष्ठो ब्रह्मा इत्युच्यते । न इति आह, पुनः प्रतिसूयते, य एव कश्चन स्तोमभागमधीयीत स एव ब्रह्मा भवेत् इति । वासिष्ठोपदेशः इदानीं किमर्थः ? इति चेत् । स्तोमभाग-प्रशमार्थं, स्तोमभागान् अधीयानोऽवासिष्ठोऽपि वासिष्ठ-कार्यं समर्थः कर्तुम् इति ।

विश्वामित्रस्य होत्रनियमात् भृगुशुनकवासिष्ठा-
नाम् अनधिकारः ॥ २६ ॥ (मि०)

भृग्व्यादीनाम् अनधिकारः स्यात् । कुतः ? । वैश्वामित्रस्य होत्रं नियम्यते, विश्वामित्रो होता भवति इति । तस्मात् वैश्वामित्राणाम्, तैश्च समानकल्पानाम् अनधिकारः इति ॥ (६ । ६ । ४ अ०) ॥

—:०:—

सत्रे आहिताग्नेरेव विकाराधिकरणम् ।

विहारस्य प्रभुत्वादनग्नीनामपि स्यात् ॥ २७ ॥

(पृ०)

सत्राण्येव उदाहरणम्, य एव विद्वांसः सत्रमासन्, य

एव विद्वांस सधम् उपयन्ति इति । तेषु सन्देहः, किं
साग्नीनामनग्नीनाञ्च तानि भवन्ति, उत साग्नीनामेव ?
इति । किं प्राप्तम् ? साग्नीनामनग्नीनाञ्च । कुत ? ।
विद्वारस्य प्रभुत्वात्, प्रभवति हि परकीयोऽपि विद्वारः
सर्वेषाम् उपकर्तुम्, कर्त्तव्यो हि तेन सिध्यति इति स
यदीयेन तदीयेन वा सिद्धिमुपैति । तस्मात् अनग्नीनामपि
भवितुमर्हति इति ।

सारस्वते च दर्शनात् ॥ २८ ॥ (यु० १)

सारस्वत च सधे भवति दर्शनं, परस्मैर्धा एते च्चग
सोऽक्षं यन्ति, येऽनाहिताग्नयः सधमासते इति, अनाहिता
ग्नीनां सध दर्शयति । तस्मात् अपि सर्वेषाम् ।

प्रायश्चित्तविधानाच्च ॥ २९ ॥ (यु० २) ॥

प्रायश्चित्त विधीयते, अग्नये विविचयेऽष्टाक्षपात पुरो
द्वाय निर्वपेत् यस्याहिताग्नेः अग्नैरग्निभिः अग्नयः सध
ज्येरन् इति, संसर्गेऽग्नीनाम् प्रायश्चित्तं दर्शयति, स एव
स्यात् अनाहितैः, नान्यथा । तस्मादप्यनग्नीनां सधायि
इति ।

साग्नीना वेष्टिपूर्वत्वात् ॥ ३० ॥ (सि०)

साग्नीनाम् वा सधायि, न अनग्नीनाम् । कस्मात् ? ।
इष्टिपूर्वत्वात्, इष्टिपूर्वत्वं सोमामामान्नातं, दर्शपूर्वमासौ
इष्टा सामेन यजेत इति ऋग्विष्टोमस्य इष्टिपूर्वत्वम्, तच्चो

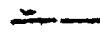
दकपरम्परया सत्राणि प्रति प्राप्तम् । तस्मात् अनग्नीनां
तानि भवेयुः इति ।

स्वार्थेन च प्रयुक्तत्वात् ॥ ३१ ॥ (यु० १)

स्वार्थेन च अग्नयः प्रयुक्ताः । कथम् ? उपग्रहविशेषात्,
उपग्रहविशेषो हि भवति, अग्नीनादध्वीत् इति ।
तस्मात् अन्यस्य अग्निभिः अन्यस्य न सिद्धिः, यद्यपि क्रत्वर्थो
अग्नयः इति ।

सन्निवापं च दर्शयति ॥ ३२ ॥ (यु० २)

सावित्राणि होष्यन्तः सन्निवपेरन् इति तेनापि
साग्नयः सत्राण्युपासते इति गम्यते । एव लिङ्गपरिहारौ
अग्निष्टेऽधिकरणेऽन्यच्चिन्त्यते । (६ । ६ । ५ अ०) ।



जुह्वादीना साधारण्यधिकरणम् ।

जुह्वादीनामप्रयुक्तत्वात्सन्देहे यथाकामी
प्रतीयेत ॥ ३३ ॥ (पू०)

किं जुह्वादीनि पात्राणि कस्यचित् एव यजमानस्य,
उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः, उत अन्यानि साधारणानि
कर्त्तव्यानि ? । किं प्राप्तम् ? यस्य कस्यचित् एव यजमानस्य
उपादाय प्रयोगः कर्त्तव्यः । कुतः ? । न हि स्व पात्रं यज
मानः प्रयुङ्क्ते, स्वेन पात्रेण प्रयोगः कर्त्तव्यः इति ।
तस्मात् परकीयपात्रैः अन्ये यजेरन् इति ।

अपि वान्यानि पात्राणि साधारणानि कुर्वीरन्
विप्रतिषेधाच्छास्त्रकृतत्वात् ॥ ३४ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षव्यावृत्तिः । नेतदेवं, अन्यानि हि
पात्राणि साधारणानि कर्त्तव्यानि । कस्मात् ? । विप्रति
षेधात्, विप्रतिषेधो भवति, कदाचित्तानि पात्राणि उपा
त्तानि भवेयुः, अथ मरणं कस्यचित् यत्रमानस्य प्रापयेत्,
तत्र विप्रतिषेधः स्यात्, आदितान्निमग्निभिर्दहन्ति यत्र
पात्रेय इति यदि तं तैर्दहेयुः, इतरथा यत्रो विरुध्येत ।
अथ तैर्यज्ञं समापयेयुः इतरस्य गरीरसफ़्कारा परिलुप्येरन्,
अन्येषु पुन साधारणेषु उपादीयमानेषु न किञ्चित् अपि
विरुध्येत । तस्मात् तत्रा काव्यम् इति ।

प्रायश्चित्तमात्रादि स्यात् ॥ ३५ ॥ (आ० नि०)

अथ इदानीं पूर्वाह्नस्य क्षिप्तस्य परिहार उच्यते, प्राय
श्चित्तम् अस्मत्पक्षे परिकल्प्यते । कथम् ? । अरस्यो
काम्तारि गच्छतां स्थिताना वा दस्युभयात् श्वापदभयात्
वा आसे जाते दावाग्निना वा संसृज्येरन्, मिथो वास
विषय प्रायश्चित्तस्य भविष्यति इति । (६ । ६ । ६ अ०) ।

—

विलसत्प्रदग्गमासधेनोप यथयथाभिचाराधिकरणम् ।

पुरुषकल्पेन वा विकृतौ कर्त्तुं नियमः स्याद्यज्ञस्य
तद्गुणत्वादभावादितरान् प्रत्येकस्मिन्नधि-
कारः स्यात् ॥ ३६ ॥ (पू०)

अधरकल्पा उदाहरणम्, आययणेष्टिः पशुः इत्ये
नक्षत्रकानि कर्माणि, येषु सप्तदश सामिधेयः । तं
मन्त्रेहः, किं तयाणामपि वर्णानामेभिः कर्मपिरधिकार
उत वैश्यस्यैव ? इति । किं प्राप्तम् ? एतस्यां विवृतौ पुन
कल्पेन कर्त्ता नियम्येत । कुतः ? । यज्ञोऽयमध्वरकल्पादि
एतत्सहस्रागुणकः, इय च सहस्रा वैश्यस्य उक्ता, तेन वै
श्व एतत् कर्म कृत्स्नं कर्त्तुं समर्थः । सप्तदशगुणकमेत
कर्म, नञ्चासप्तदशम् अवैश्येन क्रियमाणम् असाधुः
इतरान् प्रति हि तन्न चोद्यते, तेन यजेत इत्यसामर्थ्या
ब्राह्मणक्षत्रियान् न अधिकरिष्यति इति ।

लिङ्गाच्चैज्याविशेषयत् ॥ ३७ ॥ (यु०)

लिङ्गं च भवति यथा वैश्यस्य साप्तदशम् इति, सा
प्तदशो वैश्यः इति, तेन वैश्यस्य साप्तदशम् अतो वैश्य
एवञ्जातीयकानि कर्माणि, यथा इज्याविशेषा वैश्यस्य
भवति, वैश्यो वैश्यस्तामेन यजेत इति, वैश्यसम्बन्धात्
एवं साप्तदशं तस्यैव इति ।

न वा सयोगपृथक्त्वाद्गुणस्यैज्याप्रधानत्वादसंयुक्ता

हि चोदना ॥ ३८ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, पृथगेतौ सयोगौ, एकं वाक्यं सप्तदश
वैश्यस्य अनुब्रूयात् इति वाक्यान्तरम् अध्वरकल्पादि
सप्तदशानुब्रूयात् इति, स च गुणः इज्याप्रधानो भवति, न
इज्या गुणार्था । किम् अतः ? । यद्येवं यत्र इज्या, तत्र

तद्गुणेन भवितव्य, न यत्र गुण, तत्र इज्याया, वैद्यस्य
गुणानुरोधेन इज्यापि । ज्वानां यर्गानाम् इज्या, सा तत्र
गुणम् आकाङ्क्षति इति । अपि च इज्या गुणभूतस्य अपरा
चोदना, न सा वैश्वसंयुक्ता, सा तु अवैश्वकं गुणं प्रत्याश-
यति । प्रथमं सवैश्वकम् इति चेत् । न, वैश्वस्य प्रधानत्वात्,
प्रधानभूतस्तत्र वैश्वं श्रूयते । तस्मात् सर्वाधिकार ।

इज्याया तद्गुणत्वादिशेषेण नियम्येत ॥३६॥(यु०)

अथ यदुक्तं, वैश्वस्तीमे यथा, तथेष्टापि इति । युक्तं
तत्र, इज्या वैश्वस्य श्रूयते, तत्र वाचनिकेनैव विगेषेण
नियम्येत । तस्मात् तत्र प्रदीप इति । (१ । ६ । ७ प्र०)

इति श्रीश्वरस्त्रामिनः कृतो मोमांसाभाष्ये षष्ठ्या-
ध्यायस्य षष्ठः पादः ।

षष्ठे अध्याये सप्तमः पादः ।

विश्वजिति पिशादीनामदीवत्याभिचारकम् ।

स्वदाने सर्वमविशेषात् ॥ १ ॥ (पू०)

इदमाममन्ति विश्वजिति, सर्वं हन्यदाति इति । तत्र

मन्देहः, किं यावत् किञ्चित् स्वशब्देन उच्यते, यथा माता पिता इत्येवमाद्यपि सर्वं देयम्. उत यत्र प्रभुत्वयोगेन स्वशब्दस्तदेव देयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? अविशेषात्, माता पिता इत्येवमाद्यपि दातव्यम् । ननु दानम् इत्युच्यते स्वत्वनिवृत्तिः, परस्वत्वापादनं च, तत्र पित्रादीनाम् अशक्यं स्वत्वं निवर्त्तयितुम्, न हि कथञ्चित् पिता न पिता भवति । उच्यते, सत्यं न असौ न पिता भवति, शक्यते तु परविधेयः कर्तुम्, परस्वत्वापादनं च दानं अर्थाच्च स्वत्वत्यागः । तस्मात् सर्वं देयम् इति ।

यस्य वा प्रभुः स्यादितरस्याशक्यत्वात् ॥२॥(सि०)

वाशब्देन पक्षो विपरिवर्त्तते । यस्य प्रभुत्वयोगेन स्वत्व तदेव देयं न इतरत् । कस्मात् ? प्रभुत्वयोगिनः शक्यत्वात्, इतरस्य च अशक्यत्वात्, न हि पित्रादीनां शक्यते स्वत्वं परित्यक्तुम् ।

ननु च उक्तं परविधेयीकरणं तस्य शक्यम् इति । उच्यते, प्रभुत्वयोगिनः स्वस्य अत्र दीयमानस्य सर्वत्वम् उच्यते, न अप्रभुत्वयोगिनः स्वस्य दानं, न च एतन्नयाय, यत् पित्रादीनां परिचारकत्वम् । यस्य चैतत् न्याय्यम् अपि भवेत्, स दद्यादपि । अत्र आह, ननु यत्र स्वशब्दो वर्त्तते, तदेयम् इत्युक्ते पित्रादयो दातव्या गम्यन्ते । तस्मात् तान् प्रति प्रभुत्वाय स्मृतिं बाधित्वापि यतितव्यम् इति । अत्र उच्यते, स्वशब्दोऽयमात्मीयधन-ज्ञातीनां प्रत्येकं वाचका न अनुदास्य, तत्र प्राप्तीये सर्वताया कृताया कृते गाम्भार्थे

न अगच्छेयुः प्रातिपु सर्वता कम्पनीया, नापि स्मृतिर्वाधि-
तया । अपि च गवादीनामाक्षीयानां घोदक्षेन प्राप्ते
सत्यामवश्यम् आक्षीयगता सप्तता उपादिषा, तस्याश्च
उपात्तायां कृतं यास्त्रायं इति ज्ञातीनाम् उपादाने न
किञ्चित् कारणमस्ति, तस्मात् न पिषादयो देया । तस्मात्
यद्यप्येष प्रभुत्वयोगेन स्वत्व, तद्वै देयम् इति । (६।०।१५०)

विश्रुतिरिति इतिष्या अदेयत्वाविशेषणम् ।

न भूमि स्यात्सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् ॥ ३ ॥

अत्रैव सर्वदाने संग्रह, किं भूमिर्देया, न ? इति ।
का पुनर्भूमिः अत्राभिप्रेता ? । यदेतन्मृदारस्य द्रव्यान्तरं
पृथिवीगोचक, न ज्ञेयमात्रं सृष्टिका वा ।

तत्र किं प्राप्तम् ? अविशेषादेवा, प्रभुत्वसम्बन्धेन हि
तत्र स्वयन्दो वर्तते, यज्यते च मानसेन ध्यापारिण स्वस्य
स्वता निवर्तयितुम् इति । एवं प्राप्ते भूमि, न भूमिर्देया
इति । कुत ? । जेषाणाम् इगितारो मनुष्या दृश्यन्ते, न
कृत्स्नस्य पृथिवीगोचकस्य इति ।

आह, य इदानीं सार्वभौम, स तर्हि दास्यति । सोऽपि
न इति भूमि । कुत ? । यावता भोगेन सावभौमो भूमि-
रीष्टे, तावता अन्योऽपि, न तत्र कश्चिद्विशेष, सावभौम-
त्वेऽस्य स्वैतदधिकं, यत्, असौ पृथिव्यां समुत्तानां व्रीक्षा-
दीनां रक्षणेन निविष्टस्य कश्चित् भागस्य ईष्टे, न भूमे,

तन्निर्विष्टाश्च ये मनुष्याः, तैरन्यत् सर्वप्राणिनाम् धारण-
विक्रमणादि यत् भूमिदत्त, तन्नेष्टित्वं प्रति न कश्चिद्दि-
शेषः । तस्मात् न भूमिर्देया । (६ । ७ । २ अ०)

—०—

विश्वजिति अश्वादीनानदेयताधिकरणम् ।

अकार्यत्वाच्च ततः पुनर्विशेषः स्यात् ॥ ४ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः किम् अश्वादयो देयाः, न ?
इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्य विहितत्वात्, देया अश्वाः
इति । एवं प्राप्ते ब्रूमः, यस्य च दानम् अकार्यं, तच्च न
देयम्, यथा अश्वानाम् । तेषां हि दानम् अकार्यम् । एष
हि विशेषः अश्वानाम्, अन्येभ्यो द्रव्येभ्यः, यत् एषां दानं
प्रतिषिध्यते, न केसरिणी ददाति न उभयतोदतः प्रति-
गृह्णाति इति विश्वजिति एव समाम्नायते । तस्मात् न
अश्वा देयाः इति । (६ । ७ । ३ अ०) ।

—

विश्वजिति विद्यमानानामेव सर्वस्वानाम् दानाधिकरणम् ।

नित्यत्वाच्चानित्यैर्नास्ति सख्यः ॥ ५ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः सर्वस्य ददाति इति, किम् अर्जं
यित्वा उपकरणानि यावन्ति मनुष्यस्य, यावन्ति च शक्नोति
चपार्जयितुम्, सर्वाणि तानि दद्यात् कृतभाण्डादीनि, उत
यान्येव अस्य विद्यन्ते, तानि सर्वाणि देयानि, न अविद्य-

मानानि कर्त्तव्यानि ? इति । कुत मगय ? । उभयत्रा
 वचनष्यत्वे सम्भवात्, यदि या एवं वधतं व्यज्यते, यानि
 सर्वाणि स्नानि, कानि तानि ? यानि पुरुषस्य उपकार
 काणि मयनादीनि, तानि सर्वाणि दद्यात् इति विधीयते,
 यद्वा यानि स्नानि पुरुषस्य दाने गम्यानि, तानि सर्वाणि
 इति सर्वत्र विधीयते । यदि दानं विधीयते, ततोऽप्राप्त-
 दातानाम् कृतभाण्डदानामपि दानम् । अथ सर्वत्र
 विधीयते, ततो विद्यमानानामेव ।

किं तावत् प्राप्तम् ? कृतभाण्डकानि देयानि इति,
 तत्रा दानप्रधाने श्रुति अनुगृह्यते, इतरथा वाक्य । तयोऽय
 श्रुतिर्वन्वीयसी । तस्मात् कृतभाण्डकानि देयानि इति ।

एव प्राप्ते ब्रूम, नित्यत्वाच्च अनित्यैर्नास्ति सम्बन्ध,
 चगन्दोऽन्वादेऽगै, न यत्रा दातव्या इत्युक्तं, कृतभाण्डकानि
 च न देयानि इति । नित्यं हि विश्वजिति दानं चोदकेन
 प्राप्तम् अमूयते, अनित्यानि च, कृतभाण्डकाति, न
 गम्यानि सर्वाणि विश्वजिति क्रियमाणे उपसङ्गर्तुम् । तत्र
 कृतभाण्डकानाम् केषाञ्चित् उत्पत्ति विश्वजिति दानं
 प्रतीक्षेत, नैमित्तिकं तत् स्यात्, न नित्यं, नित्यवच्च तत्
 चोदकेन विधीयते, न निमित्तसंयोगेन । तस्मात् अवश्य-
 मितदभ्युपगतव्य, साकन्व देयानाम् प्राप्तानाम् विधीयते
 इति, श्रुत्यसम्भवे च धात्वार्थो यस्तीतव्य एव भवति,
 तस्मात् न कृतभाण्डकानि दातव्यानि । (६ । ७ । ४ अ०)

विश्वजिति धर्मार्थसेवकशूद्रसादेयताविकरणम् ।

शूद्रश्च धर्मशास्त्रत्वात् ॥ ६ ॥

विश्वजित्येव सन्दिह्यते, किं परिचारकः शूद्रो देयः, न ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्य स्वस्य विहितत्वाद्देयः इति एव प्राप्ते ब्रूमः, शूद्रश्च न देयः इत्यन्वादेशः । कुतः ? धर्मशास्त्रत्वात्, धर्मशासनोपनतत्वात् तस्य, एवम् असौ तस्मै त्रैवर्णिकाय उपनत इमं शुश्रूषमाणो धर्मेण सम्भृत्यते इति, सोऽन्यस्मै दीयमाणो न इच्छेदपि, न च अनिच्छतः तस्य स प्रभवति, न च बलात् स्वीकर्तव्यः, यस्त्वन्यायेन स्वीकुर्यात्, स दद्यादपि । धर्मोपनतमात्रेण तु न शक्यो दातुम् । (६ । ७ । ५ अ०) ।

विश्वजिति दक्षिणाकाले विद्यमानासेव सर्वस्वानाम् देयताधिकरणम् ।

दक्षिणाकाले यत्स्वं तत्प्रतीयेत तद्दान- संयोगात् ॥ ७ ॥

विश्वजित्येव सन्देहः, किं प्राग्दक्षिणाकालात्, विद्यमानं नियोगतो दक्षिणाकाले निधातव्यम्, जड्विं च दक्षिणाकालात् भविष्यत् अनागतमपि दक्षिणाकाले देयम् । उत यदेव दक्षिणाकाले विद्यते, तदेव देयम् ? इति । किं प्राप्तम् ? यस्यापि प्राग्जड्विं च स्वता, तदपि देयं स्वमात्रस्य दानविधानात् । एवं प्राप्ते ब्रूमः, दक्षिणाकाले

यत् न विद्यते, तत् एव देयं, न यत् प्रागूढं च कुत ? ।
 स्वस्य च दानम् अनूय साकम् विधीयते, तद्य दान-
 दक्षिणाकाले प्राप्तत्वात् तस्मिन्नेव कालेऽनूयते । तस्मात्
 दक्षिणाकाले एव विद्यमानं देयम् इति । (१ ०६ प०) ।

—

विश्रजिति दक्षिणादानोत्तराद्यानामनुष्ठानाधिकरणम् ।

अशेषत्वात्तदन्त स्यात् कर्मणो द्रव्यसिद्धित्वात् ॥

८ ॥ (१ म पृ०)

तस्मिन्नेव विश्रजिति सन्देहः, किं दक्षिणाकाले एव
 विश्रजित् उत्सृष्टव्यं, उत न सय दानव्यं, परिसमा-
 पनीय ? इति । किं प्राप्तम् ? उत्सृष्टव्यं इति । कुत ? ।
 अशेषत्वात् । कथम् अशेषता ? । विश्रजिति सयम्
 ददाति इति, न च गन्धम् अस्तरेण द्रव्यं, परिसमापयि-
 तुम् । तस्मात् तदन्तं स्यात् ।

अपि वा शेषकर्म स्यात् क्रतो प्रत्यक्षशिष्टत्वात् ॥

९ ॥ (२ य पृ०)

अपि वा इति पक्षस्थावृत्तिः । शेषकर्म स्यात्, न
 सर्वस्वं दक्षिणाकाले देयं, यावता तत् कर्म परिसमाप्यते,
 तावत् शेषवित्तव्यम् । कुत ? । क्रतो प्रत्यक्षशिष्टत्वात्
 क्रतो परिसमाप्तिं प्रत्यक्षशिष्टा, विश्रजिता यजेत इति
 विश्रजितम् उपक्रम्य, परिसमापयेत् इत्यर्थः । परिसमा-

पयता यत् शक्यते दातुम्, तावत् सर्वम् इत्यर्थः । तस्मात्
न तदन्तम् उत्स्रष्टव्यम् इति ।

• तथा चान्यार्थदर्शनम् ॥ १० ॥ (यु०)

एवञ्च कृत्वा अन्यार्थदर्शनम् उपपद्यते, अवभृथादुदेल्य
वत्सत्वचमाच्छादयति इति शेषे रुति अवकल्पते ।

अशेष तु समञ्जसादानेन शेषकर्म स्यात् ॥ ११ ॥

(आ०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । एतत् समञ्जसाभूत, यत्
अशेषं प्रदीयते इति, एव सर्वस्वं ददाति इति शब्दः उप-
पन्नो भवति इति । यत्तु प्रत्यक्षा समाप्तिः इति तत्र त्रूमः,
आदानेन शेषकर्म भविष्यति इति । उच्यते,

नादानस्य नित्यत्वात् ॥ १२ ॥ (आ० नि०)

आदानं त्वनित्यं, नित्यं च शेषकर्म, न हि तयोः
सम्बन्धोऽवकल्पते । तस्मात् शेषयितव्यं किञ्चित् इति ।

दीक्षासु तु विनिर्देशादक्रत्वर्थेन संयोगस्तस्माद-
विरोधः स्यात् ॥ १३ ॥ (सि०)

तुशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, नैतदस्ति, किञ्चित् शेषयि-
तव्यम् इति । दीक्षासु तु विनिर्देशो भवति, प्रकृतौ एव
ज्योतिष्टोमे । स इह चोदकेन प्राप्तः, इदं क्रत्वर्थम् इदं
भक्ष्यार्थम्, इदम् आनमनाय इति, तदिह यत् आनमनाय

दातव्य, तस्य पय विकार सर्वता नाम । कुत एतत् ? ।
यत स्व ददाति इत्यनूयते, सर्वता एव विधीयते तन, न
अनातव्यस्य दानं विधीयते, न च भक्ष्यार्थं कृत्वर्थं च
दातव्यम् । तस्मात् अविरोधो भविष्यति इति । (६।७।
७ प्र०) ।

अहमप्यऽपि विव्रजिति सम्भूतानाधिकरणम् ।

अहर्गणे च तद्वत्मा स्यात् सर्वेषामविशेषात् ॥

१४ ॥ (सि०)

अस्ति अहर्गण अटरात्र, अथ एतस्य अटरात्रस्य
विश्वजिदभिजितौ एकाद्यावभित, उभयतो ज्यातिमध्ये
पठह, पशुकामो हि एतेन यजेत इति । तत्र सन्देह,
किम् अहर्गणस्यस्यापि सर्वस्वमेव दक्षिणा स्यात्, आहो
हादयं यतम् ? इति । किं प्राप्तम् ? सर्वस्वम् । कुत ? ।
सर्वेषां विश्वजिताम् अविशेषात्, य एव प्रकृतौ विश्वजितो
धन्य, स एव चास्य चोदकेन भविष्यति । तस्मात् सर्वस्वं
देयम् इति ।

द्वादशशत वा प्रकृतिवत् ॥ १५ ॥ (पू०)

द्वादशशत वा देयम् इति । प्रकृतिवत् कर्तव्य,
ज्यातिटोमस्य प्रकृति, तत्र धर्मा विहिता, न विश्वजिति
कृत्स्ना प्रतीयन्ते । तस्मात् द्वादशशतम् अत्र देयम् इति ।

अतद्गुणत्वात् नैवं स्यात् ॥ १६ ॥ (उ०)

तुमब्दः पक्षं व्यावर्तयति । नैवं भवितुमर्हति ।
कुतः ? । नैव यतो विश्वजितो गुणो द्वादशशतम् । नाम-
धेयेन हि अत्र धर्मग्रहणम् । तस्मात् विश्वजितो भविष्यति,
न ज्योतिष्टोमात् इति ।

लिङ्गदर्शनाच्च ॥ १७ ॥ (यु०)

लिङ्गं खल्वपि दर्शयति । किं लिङ्गं भवति ? इति ।
एवमाह, हीयते वा एष पशुभिर्यो विश्वजिति सर्वं न
ददाति इति नियतं सर्वस्वदानं दर्शयति अहर्गणे ।
(६ । ७ । ८ अ०) ।

विश्वजिति द्वादशशतन्यूनधनस्यानधिकाराधिकारणम् ।

विकारः सद्नुभयतोऽविशेषात् ॥ १८ ॥ (पू०)

विश्वजिति सर्वस्वं ददाति इति । तत्र एषोऽर्थः मां-
शयिकः, किं यस्य द्वादशशतम्, अधिकम्, जन वा वि-
द्यते, तस्यापि विश्वजिता अधिकारः, उत यस्य सकल-
मधिकं वा तस्यैव ? इति । किं प्राप्तम् ? विकारः सद्नु-
भयतोऽविशेषात्, न विशेषः कश्चिदाश्रीयते, यस्य द्वादश-
शतम् अत्रिकम्, जनं वा अस्ति इति । तस्मात् सर्वस्य
विश्वजिता अधिकारः इति ।

अधिकं वा प्रतिप्रसवात् ॥ १९ ॥ (सि०)

न चैतदस्ति, सर्वस्य विग्नञ्जिता अधिकार इति ।
 कस्य तर्हि ? यस्य दादगगतमस्ति, अधिकं वा इति ।
 कृतं ? । प्रतिप्रसवात्, प्रतिप्रसपो हि ज्योतिष्टोमे सर्वस्मस्य
 उच्यते, दादगगतं विधाय चाह, एतावता वा ऋत्विज
 आनिषा अपि वा सर्वस्वेन इति, यदि एतावता नेच्छेयु,
 सर्वस्वेनाप्यानमयितव्या इति । तद्यदि दादगेन गतेन न
 इच्छन्ति, न इच्छन्तितरा ततो न्यूनैः । तस्मात् दादग
 गतं ज्योतिष्टोमे । यद्वा सर्वस्वं, तदिह उभयमपि प्राप्तं,
 तत्र एक पक्षो नियम्यते, सर्वस्म देयम् इति । स एव न
 विधिः, प्राप्तत्वात् । अनियतप्राप्तसु नियम्यते, स चेत् नि
 यम्यते, याद्वयस्तत्र, तादृग एव इह । तत्र च दादगगतम्
 अधिकं वा सर्वस्मम् । इहापि तद्वदेव । तस्मात् न न्यून
 घनस्य अधिकार इति ।

अनुग्रहाच्च पादवत् ॥ २० ॥ (यु०)

चयन्देन अन्यायः । इतस्य अधिकं सर्वस्म, अधिकं हि
 दीयमाने तदन्तर्गतत्वात् दादगगतमपि दत्तं भवति,
 पादवत्, यथा, कार्पापणे दीयमाने पादोऽपि दत्तो
 भवति, एवम् इहापि इति । (६।७।८ अ०) ।

आधानेऽपरिमितं द्वयमित्यनेन सङ्गान्तरविधानाधिकारम् ।

अपरिमिते शिष्टस्य सङ्ख्याप्रतिषेधस्तच्छ्रुति-
 त्वात् ॥ २१ ॥ (पू०)

आधाने श्रूयते, एका देया षड् देयाः द्वादश देयाश्चतु-
विंशतिर्देयाः शत देयं सहस्र देय अपरिमित देयम्
इति । तत्र सन्देहः, किं, यत् परिमितम् एका देया
इत्येवमादि, तत्र दातव्यम् इति प्रतिषेधो विधीयते, उत
अपरिमितं नाम किञ्चित् तस्य दानं विधीयते ? इति ।
किं प्राप्तम् ? अपरिमितं, श्रूयमाणे ब्रूमः, शिष्टस्य एकादेः
सङ्ख्येयस्य या सङ्ख्या, सा प्रतिषिध्यते । कुतः ? । तच्छ्रु-
तित्वात् परिमितशब्दश्रवणात् गणितम् अवगम्यते, तच्च
एकादिकं, तस्य नशब्देन प्रतिषेधः क्रियते, तत्र श्रुताऽर्थः
कृतो भवति इतरथा अपरिमितशब्दे प्रसिद्धिस्तप्येत,
लक्षणया बहुत्वम् अस्याथः कल्पेत । तस्मात् परिमितस्य
प्रतिषेधः इति ।

कल्पान्तरं वा तुल्यवत्प्रसङ्गानात् ॥ २२ ॥

(सि०)

कल्पान्तरं वा स्यात्, अपरो दानकल्पो विधीयते, यथा
एका देया इति दानविधिकल्पः, एवम् एषोऽपि दानविधि-
कल्प एव स्यात्, तेन हि पूर्वेण, तुल्यमेव इदं प्रसङ्गा-
यते । का अस्य पूर्वेण तुल्यता ? । प्रतिज्ञातस्य अर्थस्य
अवगमिका श्रुतिरस्ति इति । पूर्वञ्च हि देयशब्दश्रुत्या
दानं विधीयते इति, इहापि देयशब्दश्रुतिः, सा श्रूयमाणा
शक्नोति दानं विधातुम् । प्रतिषेधे हि विधीयमाने
वाक्यस्य व्यापारः । तच्च दुर्बलं श्रुतिं प्रति । तस्मात्
कल्पान्तरम् । यच्च अपरिमितशब्दे प्रसिद्धिर्वाध्यते इति,
समुदायप्रसिद्धिरवयवप्रसिद्धेर्वाधिकैव समधिगता ।

ननु नाथ प्रसिद्धि, लक्षणैयं, यत् वङ्ग, तत् न शक्य
परिमातुम् । तस्मात् अपरिमितत्वेन लक्षणं बहुत्वम्
इति । तद्य न अनेकमिन् अगणपरिमाणे सति वङ्गपु
रुद, अपरिमितम् अस्य धनं, यद् इति गम्यते । यथा,
कुगल, प्रधीन इति वङ्गपु कुमानां स्नातुर्गुणेषु सत्सु
निपुणतागमेव कुगलगण्डो रोङ्गाद्रुद्विगण्ड एव भवति,
वङ्गश्च धीमायादस्य गुणेषु सत्सु निपुण एव प्रधीनगण्डो
यस्मान्नो रुद इत्यर्थम् । तस्मात् सत्यपि लक्षणाधि
श्रुतिमामर्षात् रोङ्गति गण्डः । तस्मात् समुदायप्रसिद्ध्या
अपरिमितगण्डेऽयवप्रसिद्धिर्वाच्यते, अत्रकर्मगण्डवत् ।
अतः कस्यान्तरम् इति । (१।७।१० अ०) ।

— ॥ —

अपरिमितगण्ड न सङ्ख्याधिक्यं दङ्गणाधिक्यम् ।

अनियमोऽविशेषात् ॥ २३ ॥ (पृ०)

अपरिमिते कस्यान्तरम् इति समधिगतम् । अथ
इदानीं सन्दिश्यते, किं सङ्ख्यात् जनम् अपरिमितम्, उत
सङ्ख्यात् अधिकम् ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? अनिय
मोऽविशेषात्, न कश्चित् इष्ट बहुत्वे विशेषं चाश्रीयते
सङ्ख्यादूनम् अधिकं वा इति अनाश्रीयमाणे यथा कृतं
तथा साधु । तस्मात् अनियमः ।

अधिकं वा स्याद्वह्नयत्वादितरेषा सन्निधानात् ॥

वा इतिपक्षव्यावृत्तिः, नैतदस्ति, अधिकम् ऊन वा सहस्रात् इति । किं तर्हि ? अधिकम् एव इति । कुतः ? । बहुवचनत्वात् अपरिमितशब्दस्य, बहुषु हि इमं शब्दम् उपचरन्ति, इत्येतत् उक्तं, बहुत्वं च आपेक्षिकं, किञ्चित् अपेक्ष्य ततोऽधिकं बहु इत्युच्यते । असत्याम् अपेक्षायाम् अपरिपूर्णमेतत्, यथा पुनः इति किञ्चित् अपेक्ष्य भवति, न अन्यथा, तत्र प्रकृतं सन्निहितं च अपेक्ष्य निर्णयः । सहस्रं च सन्निहितम् । तस्मात् ततोऽधिकम् अपरिमितम् इति ।

अर्थवादश्च तद्वत् ॥ २५ ॥ (यु०)

कथम् एवम् ? । तत्र लङ्कृष्टं वै अपरिमितम् इति तदूनतां सहस्रस्य दर्शयति । (६।७।११ अ०) ।

इति ह स्मैत्यादि रक्ततिपुराकल्पानामर्थवादताधिकरणम् ।

परकृति-पुराकल्पं च मनुष्यधर्मः स्यादर्थाय
ह्यनुकीर्तनम् ॥ २६ ॥ (१म पू०)

इह परकृतयः पुराकल्पाश्च उदाहरणम् । यथा, इति ह स्माह बर्कुर्वाणिर्माषान्ते पचत न वा एतेषां हवि-
र्गच्छन्ति इति । पुराकल्पः उल्लुकेर्ह स्म पूर्वं समाजस्यु-
स्थान् ह असुरा रक्षांसि निर्जघ्नुः इत्येवमादयः । तेषु सन्देहः, किम् एते मनुष्यधर्मा विधयः, उत तद्गोत्राणाम् ।
अथ वा अर्थवादाः ? इति । किं तावत् प्राप्तम् ? मनुष्य-

धर्मा विधय इति । कुतः १ । अर्थाय प्रयोजनाय च न
कीर्तनम् एतत् भवति कर्त्तुमनुग्रहमभ्युत्थीकर्त्तनेन क्रिया
प्रगल्भा भवति, प्रगल्भं च प्रतिपाद्यम् । न एव विधिरेव,
चनेन प्रसारणं चत, परैरपि मनुष्यैः कर्त्तव्य इति
गम्यते ।

तद्यत्ने च प्रतिषेधात् ॥ २७ ॥

एवञ्चासीत्यस्य विधेः प्रतिषेधो भवति, तद् तदा न
कुर्यात् इति, प्रसक्तस्य च प्रतिषेधो न्यायः । तस्मात् अपि
विधय इति ।

निर्द्देशाद्वा तदर्थं स्यात्पञ्चावक्तवत् ॥ २८ ॥

(२य पृ०)

समुच्चधर्माऽयं विधि एवञ्चासीत्यस्य इति गृह्यते तच्च
तु विगिटगोत्राणां निर्द्देशात् तेषामेव धर्म इति गम्यते ।
स्तत्त्वा हि अयं कर्त्तव्य इति ज्ञायते, स च विगिट-
गोत्राणां श्रूयते, तस्मात् तद्गोत्राणामेव कर्त्तव्यः । पञ्चा-
वक्तव्यत्, यथा, पञ्चावक्त जनदग्नीनाम् इति तद्गोत्राणा-
मेव भवति, एवम् इहापि इति ।

विधौ तु वेदसयोगादुपदेष्टव्यं स्यात् ॥ २९ ॥

(३य पृ०)

तुल्यश्रुत्या एयोऽपि पक्षो व्यावर्त्तते, विधौ एतेषान् उप-
देशं ज्ञात्, विधौ वेदेन सुतिनिर्द्देशं ज्ञात्, न विध्याश्रये

पुरुषे, पुरुषग्रहणं विधिप्रशंसार्थम् । विधिः इति क्रिया-
माह । एतस्याः क्रियाया भावो यस्मात् अनेन पुरुषेण
क्रियते तस्मात् साधुरिति । न तु अत्र पुरुषः क्रियासम्ब-
न्धेन निर्दिश्यते, किन्तु स्तोतव्यत्वेन । कुतः एतत् ? ।
स्तुतिपदस्य अन्यस्य अभावात् । अपि च क्रियानिर्देशे
श्रुत्या विधान, क्रियापुरुषसम्बन्धनिर्देशे वाक्येन अतश्च
दुर्बलम् । तस्मात् पुरुषमात्रस्य विधानं प्राप्नोति, न
तद्गोत्राणाम् इति ।

अर्थवादो वा विधिशेषत्वात्तस्मात् गित्यानु-

वादः स्यात् ॥ ३० ॥ (सि०)

एषोऽपि पक्षो वाशब्दात् विनिवृत्तः । नाय तद्गो-
त्राणां विधिः न मनुश्रमात्रस्य वा विधिः, विधिरेव वा
इति, अयं अर्थवादस्तु । कुतः ? । विधिशेषत्वात् अन्यं
त्वत्र विधिमात्मनन्ति, परकृत्युदाहरणे तावत्, तस्मादा-
रण्यमेवाश्रीयता इति, पुराकल्पोदाहरणे, गृहपतेरेवा-
ज्जिघृ निर्मथ्य निर्वपेरन् इति । न च द्वयोर्विध्योरैकवाक्य-
भावोऽस्ति, विधिना हि सम्बध्यमानयोः परकृति पुरा
कल्पवचनयोः अन्या वचनव्यक्तिः, अन्या तु सुत्यर्थप्रवृ-
त्तयोः । न च उभयं योगपदेन सम्भवति । तस्मात् अर्थ-
वादः इति (६।७।१२ अ०) ।

महस्रसवत्सर मनुष्यदिन-रतां ३२१०० ।

सहस्रसवत्सर तदायुषामसम्भवात् मनुष्येषु ॥

३१ ॥ (१म पृ०)

अस्ति सहस्रसंवत्सरम्, पञ्चपञ्चायतस्त्रितुल संवत्सरा
पञ्चपञ्चायत रश्मिदगा, पञ्चपञ्चायत सप्तदगा, पञ्च
पञ्चायत एकविंशति विंशत्युज्ज्वलयेन सहस्रसंवत्सरम्
इति । तत्र सन्देहः, किं ये सहस्रायुषः, तेषां अनेन
अधिकारः, उत मनुष्याणाम् ? इति यदापि मनुष्याणां,
तदापि बहवो यिष्यन्त्या यत्नमाणा, अथ वा द्विवम्प
संवत्सरमप्यु ? इति । किं प्रातम् ? सहस्रायुषां भवितुम्
इति । कुत ? । असम्भवात् मनुष्येषु न मनुष्याणाम्
एतावदायुर्धिष्यत, गन्धर्वाद्यस्त्रेतावदायुष इति भवति
अस्ति उपचाराऽन्याद्येदमेव च । प्रजापतिं ये प्रजा सृज-
नानं पाप्मा सृष्टुरभिजघान स तपोऽतप्यत सहस्रसवत्सर
गन् पाप्मानं विजिहामन् इति, विस्मृत चेद सहस्रसवत्सर
म् । तस्मात् न मनुष्याणाम् इति ।

अपि वा तदधिकारान्मनुष्येभ्यः स्यात् ॥३२॥

(२य पृ०)

अपि वा इति पक्षव्याहृतिः, न गन्धर्वादीनां, मनुष्या
णामेव अधिकार इति । कुत ? । तदधिकारात्, मनु
ष्याधिकारं ग्राह्यं समधिगतम् इति, तं हि गच्छन्ति
कात्स्न्येन यथादित निधिम् उपसङ्गर्तुम् इति । आह,

ननु नैतावदायुषो मनुष्याः । उच्यते, रसायनैः आयुर्दीर्घे,
प्राप्स्यन्ति इति ।

नासामर्थ्यात् ॥ ३३ ॥ (२य पू० नि० १)

न रसायनानामेतत् सामर्थ्यं दृष्टं, येन सहस्रसंवत्सरं
जीवेयुः । एतानि हि अग्नेर्वर्द्धकानि, बलीपलितस्य नाश-
कानि स्वरवर्णप्रसादकानि, मेधाजननानि । नैतावदायुषो
दातृणि दृश्यन्ते । ननु स्वरवर्णप्रसादादिदर्शनादेव ज्योग्-
जीवनमप्यनुमास्यते । न इति ब्रूमः । कुतः ? । शतायुर्वै
पुरुषः इत्यनुवादः, स एवं ज्योग्जीवे न अवकल्पते । अत्र
उच्यते, शतान्यायुरस्य इति विग्रहीष्यामः । नैवं सङ्ख्या-
शब्दानां समास इष्यते, न च गमकानि भवन्ति, द्विवचन-
बहुवचनान्तानामसमासः इति चाभियुक्तवचनात् ।

सम्बन्धादर्शनात् ॥ ३४ ॥ (२य पू० नि० २)

न हि एतावदायुषा रसायनानां सम्बन्धो दृष्टपूर्वः, न
च सम्बन्धादर्शनेऽनुमानमस्ति । ननु सामान्यतो दृष्टं भवि-
ष्यति, दृश्यन्ते तावत् अल्पस्य स्थिरभावस्य कारकाणि
एवम् अभ्यस्यमानानि वीर्यवत्तमानि स्थिरशरीरताम् उत्पा-
दयिष्यन्ति, शतायुः पुरुषः इति सत्यपि वचने, अधिक
जीवनं दृश्यते एवं इति । अत्र उच्यते, न अयम् एकान्तः,
कदाचित् याञ्च यावन्तीञ्च शरीरस्थिरतामुत्पादयेयुः, न
प्रागप्यदृष्टकाला, यथा प्रक्रामन्तोऽभ्यासात् प्रक्रमानां
वृद्धेर्याञ्च यावन्तीञ्च मात्रा प्राप्नुवन्ति, न तु अभ्यस्यत्त
पुरुषायुषेणापि योजनमात्रं प्रक्रमेयुः एवम् इहापि सम्बन्धा-

भाषात् महत्त्वायुद्ध प्राप्नुयुनवेति सन्दिग्धं, सन्दिग्ध चेत्,
सामान्यतो दृष्ट न प्रमाणं, न च बह्विष्टोऽर्थं प्रमाणमन्तरेण
गम्योऽभ्युपगन्तुम् । तस्मात् असंग्रहं, नैतावदयुप मन्ति
इति पुरुषवचनेन उक्तम् । कथं तर्हि ? इति ।

स कुलकल्प स्यादिति कार्णाजिनिरेकस्मिन्न
सम्भवात् ॥ ३५ ॥ (३य पू०)

स, मनुष्याधिकारपक्षे कुलकल्पो भविष्यति इत्येव
कार्णाजिनि आचार्यो मन्यते स्म । कुत ? । एकस्मिन्
असम्भवात्, पुरुषाणाम् इदम् अनुगासनं, न च एतत् एक
गच्छति पारयितुम्, यथा गच्छति, तथा पारयितव्यम् इति
गम्यमाने, बहव गच्छन्त प्रवर्त्तेरन्, अन्येऽपि तत्कुलीना
अन्येनारब्ध समापयेय इति ।

अपि वा कृतस्त्रसयोगादेकस्यैव प्रयोग स्यात्
॥ ३६ ॥ (३य पू० नि०)

शस्त्रफलं हि प्रयोक्तारि समधिगतं (३ । ० । ८ अ०),
यद्य कृतस्त्रां विधिम् उपसंहरन् समर्थं स एवाधि
क्षियते इति । तस्मात् न कुलकल्पोऽवस्यते । कथं तर्हि ?
सम्प्रदायमात्रेण धर्म इत्यध्यवसीयते । एवं श्रूयते, स्वाध्या
याऽध्येतव्य इति । एवं तर्हि एतदध्यवसेयं, यवनप्रामाण्यात्
एतत् कश्च कुर्वताम् आयुर्वर्धते इति । तच्च न, प्रमाणा
भावात्, न हि एतस्मिन् अथ वाक्यम् अन्यथा प्रमाणमस्ति ।
ननु अर्थापत्तिः, अन्यथा आनर्थक्यं भविष्यति इति । उच्यते,

न आनर्थक्यम्, अध्ययनादेव हि अदृष्टं भविष्यति, तथा हि सामान्येन अदृष्टं कल्पयितुम् लघीयः न तु कर्मणा आयुर्वर्द्धते इति विशेषादृष्टकल्पना । अथ वा आनर्थक्यमेव अभ्युपगम्येत, न अयुक्ति फलं कल्पाम् । अथ उच्येत, अर्द्ध-
हृतीयानि शतानि दीक्षिष्यन्ते, चतुर्भिर्वर्षैः समाप्यन्ते इति ।
एवमपि नियतपरिमाणं हीयेत, चतुर्विंशतिपरमां सप्त-
दशावराः सत्रमासीरन् इति । वचनस्य तु आनर्थक्यपरि-
हाराय परिमाणं हापयिष्यते इति चेत् । तदयुक्तम्, अध्य-
यनात् फलमस्ति । तस्मात् न एषा कल्पना इति । कथ-
न्तर्हि ? । एवम्,

विप्रतिषेधात् गुण्यन्यतरः स्यादिति लावुका-
यनः ॥ ३७ ॥ (सि० उपक्रमः १)

अन्यतरः अत्र गौणः शब्दः स्यात्, यदि वा असवत्सरे
संवत्सरशब्दः, यदि वा पञ्चपञ्चाशतः इति शब्दो गौणः
इति । कुतः एतत् ? । विप्रतिषेधात्, विप्रतिषेधो हि
भवति, उभयस्मिन् विहिते । कथम् ? । वाक्यं हि भिद्येत,
यदि पञ्चपञ्चाशतस्त्रिंशतः, न सवत्सराः । अथ संवत्सरा-
स्त्रिंशतः, न पञ्चपञ्चाशतः । तस्मात् विरोधात् अन्यतरत्
वचनं गौणम् इति लावुकायनः आचार्यो मन्यते स्म ।
आचार्यग्रहणं पूजार्थं, नात्मनः प्रतिषेधार्थम् ।

संवत्सरो विचालित्वात् ॥ ३८ ॥ (सि० उ० २)

एतदुक्तम्, अन्यतरत् गौणम् इति । तद्वद्वारयितव्य

तद्व्यति, सवक्षरवचनं गौणम् इति । कुत ? विचान्ति
त्वात्, विचान्ती हि सवक्षरशब्द साधनोऽपि गणितदि-
वसकः, गीतोऽप्युपधाक्षरशब्दोऽपि, चान्द्रतसोऽपि, स एव
क्षरशब्दोऽनुवादः शक्यते कल्पयितुम् । पञ्चपञ्चाशत् इत्य-
यन्तु व्यक्तपरिमाणस्यावस्य वाचकः, एकेनाप्युने न भवति ।

सा प्रकृति स्यादधिकारात् ॥ ३६ ॥ (४र्थं पृ०)

गवामयने मासा प्रकृता, मासेषु च संवक्षरशब्द
उक्तः, यो वै मास सवक्षर इति । तस्मात् पञ्चपञ्चाशतो
मासा इति । ननु एतस्मिन् पक्षे सहस्रसंवक्षरशब्दो न
भवकल्प्यते । उच्यते, नामधेयमेतत् सहस्रसंवक्षरशब्द
इति, न गुणविधिः, नामधेयं च न विधीयते, अविधीय-
मानश्च येन केनचित् गुणेन अवकल्प्यते ।

नैपोऽपि पक्षो युज्यते, अत्रापि हि स एव दोषः, न
तावज्जीवमस्ति, यावतैतत् अवकल्प्येत, दारान्निकाक्ष
सामपूर्वत्वापेक्षयेति । तेनैतस्मिन् क्रियमाणेऽपरिसमाप्ते
प्रयायः पञ्चपञ्चाशत् स्यात्, तथा च अध्ययनात् एव अदृष्ट-
कल्प्येत । एव तर्हि, द्वादशाष्ट प्रकृतिरिति पञ्चपञ्चाशतो
द्वादशाष्टा भविष्यन्ति इति, तथा च दृश्यते द्वादश वै
राज्यं संवक्षरस्य प्रतिमा इति, तत्र स दीपो न भवि-
ष्यति । नैव, तत्र संवक्षरशब्दस्य साक्षात् प्रतिमाशब्देन
सयोगात् अपि च, पञ्चपञ्चाशत्स्त्रिंशत् इत्युक्तं, त्रिंशच्छ-
ब्दस्य द्वादशाष्टे दिवसे दृष्टः, न द्वादशरात्रे । तस्मात्
नैवम् ।

अहानि वाभिसङ्ख्यात्वात् ॥ ४० ॥ (सि०)

वागब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति, न च एतदस्ति, पञ्चपञ्चा-
शतो द्वादशरात्राः इति, अहान्येव त्रिवृच्छब्देनाख्यायन्ते ।
तस्मात् अहःसु संवत्सरशब्दः इति । अथ वा, वागब्दः
पक्षान्तरं व्यावर्त्तयति, न पञ्चपञ्चाशतो मासाः, किन्तहि
दिवसाः । द्वादशाहे त्रिवृत् अहः प्रकृत, तत्र संवत्सरशब्दो
दृश्यते, आदित्यो वा सर्व ऋतवः, स यदैवोदित्यथ वसन्तो,
यदा सङ्गवोऽथ ग्रीष्मो, यदा मध्यन्दिनोऽथ वर्षा, यदाऽप-
राह्णेऽथ शरत्, यदाऽस्तमेत्यथ हेमन्तशिशिरो इति सर्वान्
ऋतून् अहनि सम्पादयति, सर्वे च ऋतवः संवत्सरः ।
तस्मात् अहः संवत्सरशब्देन उच्यते । अपि च पञ्चपञ्चा-
शतस्त्रिवृतः इति त्रिवृतां पञ्चपञ्चाशत्त्वं, न च द्वादशरात्र-
स्त्रिवृत, एकं हि द्वादशाहे त्रिवृदहः, न तत्र त्रिवृत्सङ्ख्याया
द्वादशरात्रेण मुख्यया वृत्त्या सामानाधिकरण्यं, त्रिवृदहः
संख्यलक्षणाया स्यात्, अभिसङ्ख्यां त्रिवृदहः, तेन श्रुत्यैव
सामानाधिकरण्यं, श्रुतिश्च लक्षणाया ज्यायसी । तस्मात्
पञ्चपञ्चाशदहानि संवत्सरः स्यात् इति । (६।७।१३अ०) ।

इति श्रीशबरस्वामिनः कृतो मीमांसाभाषे षष्ठस्या-
ध्यायस्य सप्तमः पादः ।

यष्टे अध्याये अष्टम पाद ।

अध्यामाहितोपरव चतुर्होतृहोमाधिकाराधिकारम् ।

इष्टिपूर्वत्वादक्रतुशेषो होम सस्कृतेष्वग्निषु
स्यादपूर्वोऽप्याधानस्य सर्वशेषत्वात् ॥ १ ॥

(१म पू०)

इष्ट चतुर्होद्विष्वान्नायते, प्रजाशाम चतुर्होत्रा याजये-
चतुर्होतृमाष्य सृष्टीत्वा चतुर्होतारं व्याधत्त पूर्वेषु
यष्टेणार्धं जुहुयात्, तदुत्तरेणार्धम् इति । तत्र सन्देहः, किं
पवमानेष्टिसंस्कृतेषु अग्निषु एवमादयः, उत असंस्कृते
ष्वपि ? तथा पक्षान्तराययणमपि वक्ष्यमाणं विचारयि-
ष्यते । किं तावत् प्राप्तम् ? संस्कृतेषु अग्निषु एवञ्चातीयक
अक्रतुशेषो ऽपि होम स्यात् । यद्यप्यपूर्वा दर्विहोमा न
कुतश्चिद्वर्मान् भाष्काङ्गन्ति, तथापि भाङ्गवनीयादयो होमा-
दीन् भाष्काङ्गन्ति, यदाङ्गवनीये जुहोति, तेन सोऽस्त्राभीष्ट
प्रीतो भवति इत्येवमादिभिः श्रुतिभिः । एवमिष्टिपूर्व-
त्वात् सर्वहोमानां, संस्कृताग्निवृत्तित्वम् एवञ्चातीयका-
माम् इति ।

इष्टित्वेन तु संस्तवश्चतुर्होतृनसंस्कृतेषु दर्श-
यति ॥ २ ॥ (३०)

तुशब्दात् पक्षो विपरिवर्तते । चतुर्होतृहोमाः असं-
स्कृतेषु अग्निषु भवेयुः । तथा हि दर्शयति, एषा वा
अनाहिताग्नेरिष्टि-चतुर्होतारः इति, अनाहिताग्ने-
रिष्टयो न विद्यन्ते, ये त्वेते चतुर्होतारः, तस्यैषैव इष्टि-
रिति, अनाहिताग्नेः एवज्जातीयकान् दर्शयति । तस्मात्
असंस्कृतेषु भवेयुः । ननु लिङ्गम् असाधकं, प्राप्तैर्वक्तव्या
इति । तदुच्यते,

उपदेशस्तत्पूर्वत्वात् ॥ ३ ॥ (यु०)

एव तर्हि, अक्रतुशेषाणां विधिः एषा भविष्यति, एषा
अनाहिताग्नेः क्रियते इति । एवम् अर्थवद्वचनं भविष्यति,
वादमात्रम् अनर्थकं भवति, अस्य च अस्ति विधिसामर्थ्यम् ।
तस्मात् विधिः असंस्कृतेषु इति ।

स सर्वेषां अविशेषात् ॥ ४ ॥ (२य पृ०)

आह, एतत् पक्षे विध्यते विधिः इति । यत्तु, अक्रतुशेषा-
णाम् इति, तन्न, सर्वेषां क्रतुशेषाणाम् अक्रतुशेषाणां च
चतुर्होतृहोमानाम् । कुतः ? । अविशेषात्, न क्रतुशेषाणा-
मेव अयं धर्म उच्यते, न अक्रतुशेषाणाम् इति । तस्मात्
सर्वेषात् ।

अपि वा ब्रह्मत्वभावाद् अनाहिताग्नेरशेषभूत-
विदेशः ॥ ५ ॥ (सि०)

अपि वा पक्षव्यावृत्तिः । अक्रतुशेषाणाम् एव
अयं धर्मो न क्रतुशेषाणाम् । कुतः ? । अनाहिताग्ने-

कृत्यभावात्, न हि अनाहिताग्ने कृतव सन्ति । न च
 कृत्यङ्गं केवलं प्रयुज्यमानं कस्मैचित् प्रयोजनाय स्यात् ।
 न च अस्य अन्यत् फलं प्रकम्पेत्, प्रमाणाभावात् । यच्च
 नस्य हि अन्यदपि प्रयोजनमस्ति । न च, अग्नेन वचनेन
 शक्यतेऽनाहिताग्ने कृतुं कल्पयितुम् । तस्मात् अकृतुगेपा-
 याम् अयं धर्मः इति ।

जपो वानग्निसयोगात् ॥ ६ ॥ (आ०)

वाग्व्यात् पक्षो विपरिवर्तते । न असंस्तुतेषु अग्निप
 एवञ्चातीयका होना स्युः । कुत ? । आधानस्य सदे-
 श्येपत्वात् । ननु वचनमिदम्, एषा अनाहिताग्नेरिति
 इति । न इति ब्रूम, उपार्थवाद एव भविष्यति, ये अप
 रूपास्तेषाम् अर्थवादो न सर्वेषां चतुर्होतृणाम्, एव यदा
 वृषनीये अहोति इत्येवमादीनां वचनानाम् अर्थवत्ता
 भविष्यति ।

इष्टित्वेन तु संस्तुते होमः स्यादनारभ्याग्निसयो-
 गादितरेषामवाच्यत्वात् ॥ ७ ॥ (उ०)

यदुक्तम् एषा वा अनाहिताग्ने क्रिया इष्टितुष्या इति
 उपानाम् एष वाद् इति, तत्र, नेषा वचनव्यक्तिः, येषा
 अनाहिताग्ने क्रिया, सा इष्टितुष्या इति । किंकार
 णम् ? । सादृश्यामात्रानुवादोऽनर्थकः स्यात्, इतरस्मिन्
 पक्षे विधिः अर्थवान्, येयम् इष्टिः, एषा अनाहिताग्ने
 इति, तदिष्टिसंस्तवाहोमानामेव वाद् । कथम् ? ।
 इष्टिर्यागः, स एषासेचनाविको ह्यमः । यदुक्तं, सर्वहो

मार्थं आहवनीयः इति । तन्न चतुर्होतृनेवाधिकृत्य उच्यते,
किन्तु अविशेषेण होमान्, स चतुर्होतृषु असम्भवात्
अन्येषु भविष्यति, चतुर्होतृषु च अनाहिताग्नेरुच्यमानेषु
आहवनीयो न अङ्गम् इति ।

उभयोः पितृयज्ञवत् ॥ ८ ॥ (आ०)

नैतदस्ति, अनाहिताग्नेरेव चतुर्होतारः इति, उभयोः
स्युः, पितृयज्ञवत्, यथा पितृयज्ञ आहिताग्नेः अनाहिता-
ग्नेश्च, एव चतुर्होतारोऽपि । कथम् अवगम्यते, १ । वर्णित-
मेतत्, यदा अनुवादपक्षः, तदा आहिताग्नेः, यदा विधि-
पक्षः, तदा अनाहिताग्नेः । उभयथा वचनव्यक्तिः प्रतीयते,
न च प्रतीयमानोऽर्थः शक्यतेऽपह्नीतुम् । तस्मात् उभयो-
श्चतुर्होतारः इति ।

निर्द्देशो वानाहिताग्नीरनारभ्याग्निसंयोगात् ॥

९ ॥ (उ०)

न चैतदस्ति, उभयोश्चतुर्होतारो भवेयुः इति ।
कथम् ? । एष हि अनाहिताग्निनिर्द्देशः, एषा वा इष्टि-
अनाहिताग्नेः इति वचनेन अधिकृतः, न आहिताग्निः,
निर्द्देशसामर्थ्यात् । अर्थवादे च उपक्षीण तत्रैव न विरुध्यते
इति । यदाहवनीये जुहोति इति वचनं न चतुर्होतृनेव
अधिकृत्य उच्यते इत्युक्तम् । तस्मात् अनाहिताग्निग्वज्जा-
तीयका होमाः ।

पितृयज्ञे सयुक्तस्य पुनर्वचनम् ॥ १० ॥

(आ० नि०)

अथ यदुक्तं, पितृयज्ञवत् इति, युक्तं पितृयज्ञे, तत्र
अनाहिताग्निमसयुक्तस्य पुनरेतद्वचनं भवति, अथानाहिता
ग्निना कार्यं इति, एतद्वचनम् अनाहिताग्नेरपि इति
अनाहिताग्नौ अन्वाहार्यकं करोति, इह तथा नास्ति
वचनं, नियोगत एको निर्देश, एषा वा अनाहिताग्ने
इति, न अथ अपिशब्दोऽस्ति । तस्मात् पितृयज्ञेन असुन्य
कृतम् । (६।८।१ अ०) ।

अनाहिताग्निपूजयमहीनाधिकरणम् ।

उपनयन्नादधीत होमसंयोगात् ॥ ११ ॥ (पू०)

इदमामनन्ति, उपनयस्मिन्नभिर्जुयात् इति । तत्र
सन्देहः, किम् अथ होम आधानसंस्कारेषु अग्नियु, उत
असंस्कृत्यु ? । इति । किं प्राप्तम् ? उपनयन्नादधीत
इति । कुत ? । होमसंयोगात् आहवनीयस्य, यदाहव
नीये जुहोति, तेन सोऽस्याभीष्ट प्रीतो भवति इति ।
तस्मात् आधानोत्तरकाळा एव होमा इति स्थितिः ।

स्वरतीष्ठिवह्नौक्त्रिके वा विद्याकमानुपूर्वत्वात् ॥

१२ ॥ (सि०)

न वेतदस्ति, आधाय एव आतीषक होतव्यम् इति ।

किं तर्हि ? लौकिके एव प्रवर्त्तते इति । कुतः ? । विद्या-
कर्मानुपूर्वत्वात्, विद्याग्रहणार्था इमे होमाः । विद्या-
वतश्च आधानेन अधिकारः, सामर्थ्यात् । अतः आधानो-
त्तरकालता नैषाम् अवकल्पते, यथा स्पृष्टीकृत्याम् ।

आधानञ्च भार्यासंयुक्तम् ॥ १३ ॥ (यु०)

आधानं च भार्यासंयुक्तम् श्रूयते, विद्याग्रहणोत्तर-
कालश्च दारसंग्रहः । तस्मात् अपि न अवकल्पते पूर्व-
कालता आधानस्य ।

अकर्म चोद्धृमाधानात्तत्समवायो हि कर्मभिः ॥

१४ ॥ (आ० नि०)

अत्र आह, या पूर्वमाधानात्, दारक्रिया, सा कर्मार्था
भविष्यति, वचनाच्च ऊद्धृमाधानात् अपत्यार्था, द्वयोरपि
कालयोः, पिण्डपितृयज्ञवत् नैष दोषो भविष्यति इति ।
अत्र उच्यते, अकर्म च दारक्रिया, या आधानोत्तरकाले ।
कुतः ? । आहवनीयादि समवायो हि कर्मभिः
भवति, स्वार्थं च अग्नयः आधातव्याः इति नियमः ।
तस्मात् उभयस्मिन्नपि काले दारसंग्रहः इत्येतत् नास्ति ।

आहवदिति चेत् ॥ १५ ॥ (आ०)

अत्र आह, यथा पिण्डपितृयज्ञः आहिताग्नेः, अना-
हिताग्नेश्च भवति, एव दारसंग्रहोऽपि इति यदुक्तं, तत्परि-
हर्तव्यम् ।

न श्रुतिविप्रतिषेधात् ॥ १६ ॥ (आ० नि० १)

नैषम् । श्रुतिविप्रतिषेधो हि भवति, एवं क्रियमाने दारुक्रमेणि विद्यापट्टणोत्तरकालात् श्रूयमाणं पूर्वं क्रियते इति विप्रतिषिद्धम् । अर्थादन्यदेवेदम् इति चेत् । न अर्थ-प्राप्तस्यैव फलान्नियम एव । उपनयनं च कर्मार्थं, तत् द्वितीयस्यां विप्रतिषिध्येत ।

सर्वार्थत्वाच्च पुत्तार्थो न प्रयोजयेत् ॥ १७ ॥

(आ० नि० २ एव पू०)

अथ उच्येत, प्रागाधानाच्च, कर्मार्था एव, ऊर्ध्वं च अप-
त्त्यार्था एव अस्य भविष्यति, तेनैवं सति अस्य न किञ्चित्
विरोक्ष्यते इति । उच्यते, नैतदेव, सर्वार्था हि सा, न
केवलम् अपत्यार्थतामेत्यति, तदुक्तं, फलोक्षाहाविशेषात्
इति । तस्मात् अपि न द्विर्द्वारसंग्रहः । अपि च एवं स्मर्यते,
धर्मे च अर्थे च कामे च नातिचरितव्या इति, एवं सति
अतिचरिता स्यात्, अतो न द्विर्द्वारसंग्रहः । एकैव भाव्या
कर्मार्था अपत्यार्था च, तस्याय विद्यापट्टणोत्तरकालता ।
अतो न प्राधानसंस्मृतेषु एते होमा इति ।

सोमपानात्, प्रापणं द्वितीयस्य तस्मादुपयच्छेत्
॥ १८ ॥ (पू० नि०)

स्मर्यते एतत्, प्रागुपनयनात्, नास्ति पत्नी इति ।
यदुक्तम् एकैव पत्नी इति, तत्र स्मर्यते, यथैव स्मृतिः, धम

च अर्थे च कामे च नातिचरितव्या इति, धर्मप्रजासम्पन्ने दारे न अन्या कुर्वीत इति च । एवम् इदमपि स्मर्यते एव, अन्यतरापाये अन्यां कुर्वीत इति । तस्मात् यस्य न धर्म-सम्पन्ना न प्रजासम्पन्ना वा पत्नी, सोऽन्यां कुर्वीत इति । सोमपानात् इति च अर्थवादं व्यपदिशति स्म, सोमपां न द्वितीयां जायामभ्यषूयते इति द्वितीयामपि जायां दर्शयति ।

पितृयज्ञे तु दर्शनात्प्रागाधानात्प्रतीयेत ॥ १९ ॥

(आ० नि० ३)

अथ कथं पितृयज्ञस्य द्वौ कालौ ? इति । उच्यते, वचनं हि तत्र दृश्यते, अप्यनाहिताग्निना कार्यः इति । तस्मात् प्रागाधानात् पितृयज्ञः इति । (६ । ८ । २ अ०) ।

अनाहितेऽग्नौ स्यपतीत्यधिकरणम् ।

स्यपतीष्टिः प्रयाजवदग्न्याधेयं प्रयोजयेत्तादृश्या-

च्चापवृज्येत ॥ २० ॥ (पू०)

अस्ति स्यपतीष्टिः, एतदा निष्पादस्यपतिं याजयेत् इति । तत्र सन्देहः, किम् आधानसंस्कृतेषु अग्निषु स्यात्, उत लौकिकेषु ? इति । किं प्राप्तम् ? संस्कृतेषु इति । कथम् ? । यदाहवनीये जुहोति इत्येवमादिवचनात् । ननु शूद्रस्य आहवनीयाभावात् नास्ति तस्य श्रुतिः इति । उच्यते, सा हि आहवनीय प्रयोजयेत्, यथा प्रयाजान्

अनुशान् प्रयोजयति, एव चोदकसामप्यात् इति । तात्-
पर्याश्रयं अपवृज्येत, स्पृपतीत्यर्थं च आदिता अग्नय, तस्याम्
अवज्ञायां अपवृज्येरन्, धारणं हि तेषां दृष्टकायम्
आस्रातम्, अतिक्रान्ते कार्यं न स्यात् इति ।

अपि वा लौकिकेऽग्नौ स्यादाधानस्यासर्वगेष-
त्वात् ॥ २१ ॥ (सि०)

अपि वा इति पक्षध्यावृत्तिः । लौकिकेषु अग्निषु स्यात्
न सस्मृतेषु । कुत ? । आधानस्यासर्वगेषत्वात्, सर्वकर्म
गेषभूता अग्नय, तदङ्गमाधानं न कर्माङ्गम् । श्रुत्याग्नीना
सभावात् न कर्मप्रयुक्तता आधानस्य । वाक्त्वमामर्थाश्च
अग्निप्रयुक्तत्वम् । यत्र दर्गपूर्णमामप्रयुक्त, तज्ज्ञोऽग्नेन प्राप्यते
न द्रव्यप्रयुक्तम् । तस्मात् लौकिकेषु अग्निषु स्पृपतीष्ट
इति । (६ । ८ । १ अ०) ।

अनादित आवकीर्णविषयगुणानाधिकरणम् ।

अवकीर्ण-पशुश्च तददाधानस्याप्राप्तकालत्वात् ॥

२२ ॥

अस्ति अवकीर्णं पशुः, ब्रह्मचार्यवकीर्णं नैऋतं गर्हभ-
माश्रमेत इति । तत्र सन्देहः, किं तदर्थम् आधानं कर्तव्यम्,
उत लौकिकेषु अग्निषु तद्वर्तेत ? इति । अवकीर्णं पशुश्च
तद्वत् इत्यधिकरणातिदेशः, पूर्वस्य अधिकरणस्य यः पूर्व-
पक्षः, स अत्र पूर्व पक्षः । यः सिद्धान्तः, स सिद्धान्तः ।

सर्वार्थम् आधानम्, तस्मात् आहिताग्निषु इति पूर्वः पक्षः
 आधानस्य अप्राप्तकालत्वात् इति सिद्धान्तः, अप्राप्तोऽयम्
 आधानस्य कालः इत्येतदुक्तम् । तस्मात् इदमपि कर्म
 लौकिकेषु इति । (६ । ८ । ४ अ०) ।

दैवकर्मणासुदगयनादिकावताधिकरणम् ।

उदगयनपूर्वपक्षाहः पुण्याहेषु दैवानि स्मृति-
 रूपाभ्याश्च दर्शनात् ॥ २३ ॥ (सि०)

दैवानि कर्माणि उदाहरणम् उपनयनप्रभृतीनि । तत्र
 सन्देहः, किम् अनियते काले दैवानि कर्तव्यानि, उत
 उदगयन पूर्वपक्षाहः-पुण्याहेषु ? इति । अनियते इति
 प्राप्ते उदगयनादिषु इत्युच्यते । कुतः ? । एवं स्मरन्ति, तेषु
 कालेषु दैवानि इति । रूपाभ्यामप्यत्र, एवमेव देवानां रूपं,
 यत् उदगयनं, पूर्वपक्षोऽहः इति, न च वयं देवादीनां
 रूपं विद्मः । अथ त्वेषु कालेषु दैवानि क्रियन्ते, ततः एतेन
 सम्बन्धेन रूपवचनम् अवकल्पते । अन्याथं च वाक्यमेतत्
 दर्शयति, पूर्वाह्णे वै देवानां, मध्यन्दिनो मनुष्याणाम्, अप-
 राह्णः पितॄणाम् इति । तस्मात् एतेषु कालेषु दैवानि स्युः
 इति ।

अहनि च कर्मासाकल्यम् ॥ २४ ॥ (यु०)

अहनि च विशेषः, सकल कर्म अहन्येव शक्यते कर्तुम्
 इति, न रात्रौ करिष्यति । (६ । ८ । ५ अ०) ।

विद्वद्मवाऽपरपक्षेऽपराधेऽपि चरन्म ।

इतरेषु तु पित्राणि ॥ २५ ॥

याज्ञादीनि अपरपक्षे अपराधे च, स्मृतिरूपान्वार्धं दर्शनात् । (६ । ८ । ६ अ०) ।

आतिष्ठामाऽप्राक्प्राक्प्रयान्तिव्यताधिहरणम् ।

याज्ञाक्रयणमविद्यमाने लोकावत् ॥ २६ ॥ (पृ०)

इदं समाम्नायते ष्योतिष्टोमे, द्वादश राशीर्दीक्षितो भूतिं वन्वीत इति, तथा सोम क्रीणाति इति । तत्र सन्देहः किं यस्य न विद्यते भूति, तेन वनितव्या, यस्मै च न विद्यते सोम, तेन क्लेश्य उत चभयापि सति च असति च ? किं प्राप्तम् ? याज्ञाक्रयणम् अविद्यमाने भूतिधने सामे च स्यात् । कस्मात् ? द्रव्यसज्ञायार्थं याज्ञाक्रयणं तत् विद्यमानेऽनर्थकम् । अनर्थकं च उक्तमपि न कर्त्तव्यम् । तस्मात् अविद्यमाने भवेत्, लोकावत् । यथा यस्य लोके नास्ति द्रव्यं, स याचते क्रीणाति च, एवम् इहापि द्रष्टव्यम् ।

नियतं वार्धवन्मात् स्यात् ॥ २७ ॥ (सि०)

नियतं वा याज्ञाक्रयणं, तद्विद्यमाने अविद्यमाने च द्रव्ये स्यात् एवं याचमाक्रयणम् अर्धवत् भवति, ष्योतिष्टोमप्रयुक्तं हि तत् यूयते, न द्रव्यप्रयुक्तम् । तच्च नित्यं

ज्योतिष्टोमस्य । नैवं वचनं भवति, यदा द्रव्यं नास्ति तदा कर्त्तव्यम् इति । ज्योतिष्टोमस्य च नित्यमङ्गमुक्तं, द्रव्याभावो निमित्तम् उक्तम् इति परिकल्प्यत, कल्पनायां शब्दो बाध्येत । अतो याज्वाक्रयणसंस्कृतम् द्रव्यम् इहोपयोक्तव्यम्, अन्यथा वैगुण्यं भवति । तस्मात् सति च असति च द्रव्ये याज्वाक्रयणम् अनुष्ठातव्यम् इति । अथ यदुक्तं, लोकवत् इति, लोके कर्म अर्थलक्षणं भवति, न शब्दलक्षणं यथा अर्थः, तथा क्रियते । न, यथा शब्दः । वेदे तु शब्देनैव अर्थोऽवगम्यते, तथैव अनुष्ठेयम् इति । तस्मात् विद्यमानेऽपि कर्त्तव्यम् । (६ । ८ । ७ अ०)

—:०:—

ज्योतिष्टोमादिषु पयोव्रतादीनामपि नित्यताधिकरणम् ।

तथा भक्षप्रैषाच्छादनसंज्ञप्तक्षोमवैषम् ॥२८॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, पयो व्रतं ब्राह्मणस्य यवागू-राजन्यस्य, आमिक्षा वैश्यस्य इति । तथा दर्शपूर्णमासयोः प्रैषः, प्रोक्षणीरासादयेक्षः, बर्हिरूपसादय स्तुचः संमृद्धिपत्नीं सन्नह्याज्येनोदेहि इति । तथा वाजपेये श्रूयते, दर्भमयं वासो भवति इति । पशौ संज्ञप्तहोमः, यत् पशुर्मायुमकृतोरो वा पङ्क्तिराहत अग्निर्मा तस्मादेनसो विश्वान्भुञ्जत्वंहसः इति । तथा, योऽस्मान् हेष्टि यच्च वय द्विषः इति वचनम्, एतानि उदाहरणवचनानि ।

तेषु सन्देहः, किं यस्य अपर भोजनं न विद्यते, स पयो व्रतयेत्, यवागूआमिक्षा वा, उत विद्यमानेऽपि ?

इति । तथा यो प्रेषित प्रेषार्थं न प्रतिपद्यते, स प्रेषि-
तव्य, उत प्रतिपद्यमानोऽपि ? इति । तथा, यस्य भूषमयं
वासो नास्ति, स दर्भमय परिदधीत, उत विद्यमानेऽपि ?
इति । तथा यस्य पशुर्मायुम् कुर्यात्, उरो वा पादौ वा
हन्यात्, स एतेन मन्त्रेण जुहुयात्, उत अन्योऽपि ?
इति । तथा, यो द्वेष्टि कश्चित् अन्येन च द्विष्यते, स एव
मन्त्रं ब्रूयात्, योऽस्मान् द्वेष्टि इति । उत अद्विषन् अद्वि-
ष्यमाणश्चापि ? इति ।

तत्र अधिकारस्यातिदेशोऽयम् । तत्र यः पूर्वस्मिन् अधि-
करणे पूर्व पक्षः, स इह पूर्व पक्षः, यस्तत्र सिद्धान्तः,
स इह सिद्धान्तः, अविद्यमाने कुर्यात् इति पूर्वं पक्षः ।
नियतं वार्यवत्त्वात् (६।८।२७ सू०) इत्युत्तर । स एव अत्र
न्यायः, यः पूर्वत्र । (६।८।८ अ०) ।

अपररात्रे व्रतस्याग्नियमाधिकारणम् ।

अनर्थकं त्वनित्यं स्यात् ॥ २६ ॥

ज्योतिष्टोमे श्रूयते, मध्यन्दिनेऽपररात्रे वा व्रतं व्रतयति
इति सन्देहः, किं नियतम् अपररात्रे व्रतम्, उत अनि-
यतम् ? इति । किं प्राप्तम् ? नियतं च अर्थवत्त्वात् स्यात्
इति । तत्र एवं प्राप्ते ब्रूमः, अनर्थकं त्वनित्यं स्यात्, यदा
एवम् मन्येत, अस्मिन् काले व्रतं मे जरिष्यति इति, तदा
व्रतयेत्, यदा तु खलु मन्येत, न सम्यक् जरिष्यति इति,

तदा तत् व्रतं क्रियमाणम् अनर्थकं स्यात्, यदि हि अजी-
र्णं यजमानो म्रियेत, तदा तन्त्रलोपः, तन्त्रलोपे च सर्व-
लोपः । तस्मात् अनियतं तस्मिन् काले व्रतं व्रतयितव्यम्
इति । (६।८।९ अ०) ।

छागस्यैवाग्नीषोमीयपशुताधिकरणम् । (कृत्वाचिन्तारूपमिदम्) ।

पशुचोदनायामनियमोऽविशेषात् ॥३०॥ (पू०)

ज्योतिष्टोमे पशुरग्नीषोमीयो, यो दीक्षितो यदग्नी-
षोमीयं पशुमालभते इति । तत्र सन्देहः, किं यः कश्चित्
पशुरालम्बनीयः, उत छागः ? इति वक्ष्यमाणेन अभिप्रायेण
भवति संशयः । ननु एकेषामाज्जायते, अजोऽग्नीषोमीयः
इति, सर्वशाखाप्रत्ययं च एकं कर्म इति । अत्र उच्यते,
प्रतिशाखं भिन्नानि कर्माणि इति कृत्वा चिन्ता । किं
तावत् प्राप्तम् ? पशुचोदनायाम् अनियमः उत्सर्गे कर्त्तव्ये
द्रव्यं शक्यते उत्सृष्टुम्, न पशुत्वम् । द्रव्यं हि साधकम्,
अतः अत्र द्रव्यम् अन्तरेण, उत्सर्गो न सम्भवति इति द्रव्यम्
उपादीयते । तस्मिन् उपादीयमाने अनियमः, यत्किञ्चित्
उत्सृष्टव्यम् इति । कुतः एतत् ? अविशेषात्, न हि
पशुत्वमव्यङ्गेषु कश्चिद्विशेषः उपलभ्यते । तस्मात् यः कश्चित्
पशुः इति ।

छागो वा मन्त्रवर्णात् ॥ ३१ ॥ (सि०)

वाशब्दः पक्षं व्यावर्त्तयति । नैतदस्ति, यत्र कचन

द्रव्ये पशुत्वम् उपात्तियम् इति । अस्ति उत्सृष्टव्यस्य नियमकारणं मन्त्रवर्णं, अन्वये छागस्य वपाया मेदसोऽनुमृष्टि इति, छागप्रकायनसमर्थो मन्त्रवर्णं समाधायते, यदि छागो न उपादेय, ततस्तत्प्रकायनसमर्थस्य उपादानम् अगर्हयत्, तेन अवगम्यते, छागम् अधिष्ठत्य उत्सृष्टविदधाति इति, मान्त्रवर्णिको द्रव्यनियमविधि इति ।

न, चोदनाविरोधात् ॥ ३२ ॥ (अ०)

नैतदेव, न गच्छाति मन्त्रवर्णयोदनायां प्रत्यघिन्यां द्रव्य नियन्तुम्, यच्च हि द्रव्यस्य प्रकायकं न श्रूयते, तच्च अप्रकाशितमेव तत्कर्त्तव्यम् इति । तस्मात् न मन्त्रवर्णात् प्रकाशनियमविधि कस्याते, एवमत्र प्रकाश प्रकाशयितव्यम् इति । अत्र पुन गच्छेन अवगम्यते, पशुत्वेन प्रकाशयितव्यम् इति । तस्मात् न मन्त्रवर्णं तत्सद्भावे समर्थ । मन्त्रवर्णादि कल्पया प्रयोगवचनश्रुति, इह कृता प्रयोगवचनेन उपसंहर्त्तव्या, अन्य एव पशुगणस्य अर्थं पशुत्वम्, अन्यो मन्त्रवर्णेन नियम्यते छाग । तस्मात् न मन्त्रवर्णयोदनाविरोधेन नियन्तुमर्हति इति ।

आर्षेयवदिति चेत् ॥ ३३ ॥ (आ० नि०)

इति चेत् पश्यसि, न पशुत्वम् अन्येभ्य पशुभ्य आच्छेत्तव्यम् इति । यथा, आर्षेयं हृषीते, चीन् हृषीते इति । सामान्यश्रुति चिन्वेवावतिष्ठते इति, त्वित्व विशेषो विवक्षितो न अन्ये विवक्षिता इति । एवम् इहापि पशुत्व, छाग प्रकल्पयितुम् विवक्षितं, न अन्यान् विशेषान् इति ।

न, तत्र ह्यचोदितत्वात् ॥ ३४ ॥ (आ०)

नैतदेवं, तत्र हि अचोदितं द्रव्यम् उत्सृष्टव्यं, मन्त्र-
वर्णं, वरणे पुनश्चोदितम् तत्र त्रित्वसङ्ख्यासम्बन्धस्य वरणे
चोदितत्वात्, न अन्या सङ्ख्या क्रियते । आर्षेयशब्दा-
दपि न अनार्षेयं, त्रिशब्दस्य हि तत् सामर्थ्यं, येन
आर्षेयशब्दे विशिष्टसङ्ख्याविषयो नियम्यते, इह न मन्त्रस्य
सामर्थ्यम् । तस्मात् अनियमः इति ।

नियमो वैकार्थ्यं ह्यर्थभेदाद्भेदः पृथक्त्वेनाभि-
धानात् ॥ २५ ॥ (आ० नि०)

नियमो वा, ऐकार्थ्यं हि पशुच्छागशब्दयोः, सामान्यं
पशुः इति, छागादयो विशेषा उच्यन्ते । कथम् ? । तैः सा-
मानाधिकरण्यात्, पशुः छागः, पशुरुद्रः, पशुर्मेषः पशुरुस्त्र-
इति । एवं सति न मन्त्रवर्णः पशुशब्देन विरुध्यते तेन, छा-
गोऽप्यालव्यव्यञ्चोदितः, मन्त्रवर्णं उपादीयमाने इदम् अव-
गम्यते, 'छागं विवक्षित्वा अयं पशुशब्दः उच्चरितः इति, न
अन्यान् विशेषान् इति । छागोपकरणम् अस्य उपदंशित
यदुपदंशने पशुशब्दश्छागाभिप्रायः इति गम्यते, यथा युग-
वरत्ने उपदंशिते, ईषाचक्रादिसन्निधाने चेत् अक्षमानयेति
उच्यते, तदा यानाक्षमधिकृत्य ब्रूते इति गम्यते, न तु
विदेवनाक्षम् इति । यदि हि अर्थभेदो भवेत् पशुच्छाग-
शब्दयोः, पृथक्त्वेनाभिधानं, ततो भेदः स्यात्, न छाग एव
नियम्येत, अविहितः छागार्थः इति अश्वोपादानम् ।

अपि च, छागपक्षे त मन्त्रवर्णं प्रकाशयेत् । छागार्था-
भिधाने पुन पशुशब्दस्य, छागप्राप्तावन्येषाम् अप्राप्तिरिति
अन्यस्मिन् प्राप्ते लिङ्गेन नियमः क्रियते इति ।

अनियमो वार्थान्तरत्वादन्यत्वं व्यतिरेकशब्द-
भेदाभ्याम् ॥ ३६ ॥ (आ०)

अनियमो वा, य कथित् पशु उपात्तेय, अर्थान्तर-
त्वात्, अर्थान्तरं पशुत्वम्, अर्थान्तरं छागत्वम्, अर्थयोरपि
सामानाधिकरण्य, न शब्दयोः । कथं पुनरर्थान्तर-
गम्यते ? । व्यतिरेकाच्छब्दभेदाच्च, व्यतिरेको हि भवति
कथित् पशुर्न छाग । तथा, छाग पशु इति शब्दभेदः ।
शब्दभेदादेवार्थभेदो न्याय्यः । एकस्मिन् वाक्ये समवायात्
पशु छागमानय इति, इतरथा, अन्यतरेण कृतार्थत्वात्
अन्यतो वाक्ये न समवेयात्, समवेति च । तस्मात्
अन्यत् पशुत्वम्, अन्यत् छागत्वम् । तस्मात् अनियमः, य
कथित् पशु उपादेय इति ।

तच्चोत्सूचिका पक्षव्यावृत्तिः, अन्यत्वेऽपि सति नियम-
एव । कुत ? । मन्त्रस्य प्रयोगवचनेन गृहीतत्वात्, मन्त्र-
साधनं हि कथ्य इति गम्यते, यदि छागम् उपादास्यामहे
सगुणं कर्म सद्याम कर्तुम्, मन्त्रम् उपाददाना, मन्त्रस्य
अपाचितत्वात् । अथ अन्यम् उपादास्यामहे, मन्त्रस्य
विषयाभावात् मन्त्रम् अपवज्रतो न सगुणं कर्म निर्वर्त-
येम, अतो न च श्रुति बाधामहे, अन्यस्मिन् पशुशब्दे

वर्त्तते, इति न च अन्यम् उपादास्यामहे, वैगुण्याद्विभ्यतः ।
तस्मात् छागः एव उपादातव्यः इति ।

अनु अश्वम् उपाददाना नैव मन्त्रवर्णम् अपहास्यामः,
स एव अश्वः छागो भविष्यति, यश्चिन्नगमनोऽश्वः, स
छागः, छिदेर्गमेश्च छागशब्दः प्रसिद्धः ।

रूपाल्लिङ्गाच्च ॥ ३७ ॥ (आ०)

कचित् मुष्करा भविष्यन्ति इति श्रूयते, यद्यन्तरेण
वचनम्, अमुष्करास्तदेदम् उपपद्यते । तस्मात् छिन्नगमनो-
ऽश्वोऽपि छागः इति कर्माख्या भविष्यति । अत्र उच्यते,

छागे न कर्माख्या रूपलिङ्गाभ्याम् ॥ ३८ ॥

(आ०, नि०)

छागे कर्माख्या रूपलिङ्गाभ्यां न अवकल्पते, न हि
छागशब्दः छिन्नगमनवचनः, समुदायो हि असौ पृथक्
अर्थान्तरे प्रसिद्धो, न असौ अवयवप्रसिद्ध्या बाधितव्यः ।
तस्मात् न अश्वः छागः ।

रूपान्यत्वान्न जातिशब्दः स्यात् ॥ ३९ ॥

(आ० नि० १)

इदम् अन्यपदोत्तरं सूत्रम् । अथ कस्मात् न वयो
वचनो भवति ? वयोवचना ह्येते शब्दाः छागश्चागलो
वस्तुः इति, तेन अश्वोऽपि वयोवचनो भविष्यति इति ।
उच्यते, नैतदेव, सत्यं वयोवचनः, अजापतिगतन्तु वयो

वदितुं शक्नोति यथा गोण इति वर्षयचन अत्रजाति
गत वर्षं वदति, न अन्यम् । तस्मात् रूपान्यत्वात् न
उयामात्रवचन, किन्तु जातिगद् स्यात्, जात्याश्रयं
ययो वदेत् । अतश्छाग एव निश्च्यते ।

विकारो नोत्पत्तिकत्वात् ॥ ४० ॥ (आ० नि० २)

इदमपि पदोत्तरम्, इह अग्नादीनां विकारश्चाग-
शब्द, किञ्चिदपि अग्नादीनाम् उच्यते, न किञ्चित् अन्य
देव । तस्मात् अग्नीऽपि छाग इति, न उत्पत्तिकत्वात्,
प्रोत्पत्तिको हि नामिनान्त्रो सम्यन् इत्युक्तम् (१।१।३
सू०), न आख्याधिकार सम्भवति इति तस्मात् न अत्र
श्चाग, अतः छाग एव उपादातव्य इति

न नैसिर्त्तिका पशोगु गस्याचोदितत्वात् ॥ ४१ ॥

(आ० नि० ३)

पदोत्तरमेव इदं सूत्रम् । अथ कस्मात् न छिद्रनिमित्त
क्षागशब्दा भवति ? एवं श्रूयते, शुपिरी वा एतर्हि पशु
यर्हि ययामुत्सिदन्ति इति । न इत्युच्यते, छिद्रत्वस्य गुणस्य
पशो अवाहितत्वात् । अथवा पशुमासमेत इति हि
वाच्यते । तस्मात् अस्मिन् पशु । न च, अवयवप्रसिद्ध्या
समुदायप्रसिद्धिर्वाच्यते, इत्युक्तमेव । तस्मात् छाग एव
उपादेयो न अग्नादय इति ।

जातिर्वा तत्प्रायवचनार्थवन्माभ्याम् ॥ ४२ ॥ (सि०)

वागद् अवधारणायाम् । यस्मात् अवयवप्रसिद्ध्या समु

दायप्रमिद्धिर्न बाध्यते, तस्मात् जातिः एव क्वागशब्दो वाचकः,
 एवं समुदायस्य अर्थवत्ता अनुगृहीता भविष्यति इति तत्-
 प्रायवचनम् उपपद्यते, विश्लेषां देवानाम् उस्त्राणां क्वागानां
 मेघाणां वपानां, मेदसोऽनुब्रूहि इति जातिप्राये वचनम्
 उपपद्यते । प्रायेणापि हि नियमः क्रियते, यथा, अग्रप्राये
 लिखितं दृष्ट्वा अग्रोऽयम् इति बुद्धिर्भवति । तस्मात् क्वाग
 एव उपादातव्यः इति । कृत्वा-चिन्तायां प्रयोक्तुं न
 वक्तव्यम् ।

इति श्रीश्वरस्वामिनः कृतौ मीमांसाभाष्ये षष्ठस्याध्या-
 यस्य अष्टमः पादः । अध्यायश्च समाप्तः ।

समाप्त्यर्थं पूर्वं पठ्यते ।

